الميزان

في تفسير القرآن

ج/۱۲

الجزء الثاني عشر

من كتاب

الميزان في تفسير القرآن

لمؤلفه

الأستاذ العلامة

السيد محمد حسين الطباطبائي

ملتزم الطبع والنشر

الشيخ محمد الآخوندي

مؤسس

دار الكتب الإسلامية

طهران - سوق السلطاني

١٣٨٥ هـ ق

مطبعة الحيدري بطهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سورة إبراهيم مكيّة و هي اثنتان و خمسون آية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الر كِتابٌ أَنزَلْناهُ اِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ اِلَى النُّورِ بِاِذْنِ رَبِّهِمْ اِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (١) اَللّهِ الَّذى لَهُ ما فِى السَّمواتِ وَ ما فِى الْاَرْضِ وَ وَيْلٌ لِلْكافِرِينَ مِنْ عَذابٍ شَدِيدٍ (٢) اَلَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيوةَ الدُّنْيا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ وَيَبْغُونَها عِوَجاً اُولئِكَ فِى ضَلالٍ بَعِيدٍ (٣) وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ اِلّا بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدى مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٤) وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا مُوسى بِآياتِنا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُماتِ اِلَى النُّورِ وَ ذَكِّرْهُمْ بِاَيّامِ اللّهِ اِنَّ فِى ذلِكَ لَآياتٍ لِكُلِّ صَبّارٍ شَكُورٍ (٥) .

﴿ بيان ﴾

السورة الكريمة تصف القرآن النازل على النبيّ صلى الله عليه وآله من حيث إنّه آية رسالته يخرج به الناس من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى صراط الله سبحانه الّذي هو عزيز حميد أي غالب غير مغلوب وغنيّ غير محتاج إلى الناس و جميل في فعله منعم

عليهم ، و إذا كان المنعم غالبا غنيّا حميد الأفعال كان على المنعم عليهم أن يجيبوا دعوته و يلبّوا نداءه حتّى يسعدوا بما أفاض عليهم من النعم ، و أن يخافوا سخطه و شديد عذابه فإنّه قويّ غير محتاج إلى أحد ، له أن يستغني عنهم فيذهب بهم و يأتي بآخرين كما فعل بالّذين كفروا بنعمته من الاُمم الماضين فإنّ آيات السماوات و الأرض ناطقة بأنّ النعمة كلّها له و هو ربّ العزّة و وليّ الحمد لا ربّ سواه .

و بهذا تختتم السورة إذ يقول عزّ من قائل : « هذا بلاغ للناس و لينذروا به و ليعلموا أنّما هو إله واحد و ليذّكّر اُولوا الألباب » .

و لعلّ ما ذكرنا هو مراد من قال : إنّ السورة مفتتحة ببيان الغرض من الرسالة و الكتاب يشير إلى قوله تعالى : « لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم » .

و السورة مكّيّة على ما يدلّ عليه سياق آياتها ، و نسب إلى ابن عبّاس و الحسن و قتادة أنّها مكّيّة إلّا آيتين منها نزلتا في قتلى بدر من المشركين : « ألم تر إلى الّذين بدّلوا نعمة الله كفراً وأحلّوا قومهم دار البوار جهنّم يصلونها وبئس القرار » و سيأتي أنّ الآيتين غير صريحتين ولا ظاهرتين في ذلك .

قوله تعالى : « الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم » أي هذا كتاب أنزلناه إليك ، فهو خبر لمبتدء محذوف على ما يعطيه السياق و قيل غير ذلك .

و قوله : « لتخرج الناس من الظلمات إلى النور » ظاهر السياق عموم الناس لا خصوص قومه صلّى الله عليه وآله ولا خصوص المؤمنين منهم إذ لا دليل على التقييد من جهة اللفظ ، و كلامه تعالى صريح في عموم الرسالة كقوله : « ليكون للعالمين نذيراً » الفرقان : ١ ، و قوله : « لاُنذركم به و من بلغ » الأنعام : ١٩ ، و قوله : « قل يا أيّها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعاً » الأعراف : ١٥٨ ، و الآيات الصريحة في دعوة اليهود و عامّة أهل الكتاب ، و عمله صلّى الله عليه وآله في دعوتهم و قبول إيمان من آمن منهم كعبدالله بن سلام و سلمان و بلال وصهيب و غيرهم تؤيّد ذلك .

على أنّ آخر السورة : « هذا بلاغ للناس ولينذروا به» الآية ، وقد قوبل به أوّلها يؤيّد أنّ المراد بالناس أعمّ من المؤمنين الّذين خرجوا من الظلمات إلى النور بالفعل .

وقد نسب الإخراج من الظلمات إلى النور إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لكونه أحد الأسباب الظاهريّة لذلك وإليه ينتهي إيمان المؤمنين بدعوته بلا واسطة أو بواسطة ، ولا ينافيه قوله : « إنّك لا تهدي من أحببت و لكنّ الله يهدي من يشاء » القصص : ٥٦ فإنّ الآية إنّما تنفي أصالته صلى الله عليه وآله وسلم في الهداية و استقلاله فيها من غير أن تنفي عنه مطلق الهداية حتّى ما يكون على نحو الوساطة و بإذن من الله تعالى، والدليل عليه قوله تعالى : « و إنّك لتهدي إلى صراط مستقيم » الشورى : ٥٢ ، و لذلك قيّد سبحانه قوله : « لتخرج » بقوله : « بإذن ربّهم » .

و المراد بالظلمات والنور الضلال و الهدى ، وقد تكرّر في كلامه تعالى اعتبار الهدى نوراً و عدّ الضلال ظلمة و جمع الظلمات دون النور لأنّ الهدى من الحقّ و الحقّ واحد لا تغاير بين أجزائه و مصاديقه ولا كثرة بخلاف الضلال فإنّه من اتّباع الهوى والأهواء مختلفة متغاير بعضها مع بعض لا وحدة بينها ولا اتّحاد لأبعاضها و مصاديقها قال تعالى : « و أنّ هذا صراطي مستقيما فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله » الأنعام : ١٥٣ .

و اللام في قوله : « لتخرج الناس » الخ لام الغرض بناء على عموم الناس كما هو ظاهر الآية ، و ليس بلام الغاية إذ لو كان كذلك لكان الناس كلّهم مؤمنين ، و المعلوم خلافه .

و أمّا ما اعترض عليه بعضهم أنّ التربية الإلهيّة بإخراج الناس من الظلمات إلى النور و إيصالهم إلى السعادة و الكمال مشروطة بالتهيّؤ و الاستعداد مع كون الفيض عامّا فالمقدار الممكن من هذه الغاية على تقدير عمومه هو هذا المقدار .

ففيه أنّه اعتراف بأنّ كون اللام للغاية خلاف ظاهر الآية فإنّ الّذي ذكره لا يتمّ إلّا بتقييد « الناس » بالمستعدّين لكنّ الّذي يجب أن يعلم أنّ هذا الغرض

غرض تشريعي معناه أنّ للحكم غاية مقصودة و هي المصلحة الّتي يستعقبها فإنّ الله سبحانه يدعو الناس ليغفر لهم ويهديهم إلى الإيمان والعمل الصالح ليسعدهم بذلك و يدخلهم الجنّة ، ويرسل الرسل وينزّل عليهم الكتاب ليخرجوا الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم ، و يريد بما يوجّهه إليهم من الأمر و النهي أن يطهّرهم و يذهب عنهم رجز الشيطان ، و الآيات الدالّة على ذلك كثيرة لا موجب لإيرادها و كذا الروايات و لعلّها تزهو الاُلوف .

وقد قال سبحانه : « إنّا جعلناه قرآنا عربيّا لعلّكم تعقلون » الزخرف : ٣ و قال : « و ما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم فيضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء » الآية : ٤ من السورة فبيّن أنّ ما نعقله من كتابه و يظهر لنا من بيان رسوله حجّة لا مناص عنه ، و نحن لا نعقل من قوله مثلا : « يدعوكم ليغفر لكم » إبراهيم : ١٠ ، إلّا أنّ المغفرة غرض الدعوة كما لا نعقل من قول السيّد لعبده أو أيّ متبوع لتابعه : ائتني بماء لأشربه أو بغذاء لآكله أو اكس فلانا ليستر به عورته إلّا أنّ الشرب و الأكل و ستر العورة أغراض لأوامرها فللّه سبحانه فيما ينزّله من الأحكام و الشرائع أغراض و غايات مقصودة .

نعم بيّن سبحانه أنّ ساحته منزّهة عن الفقر و الحاجة مبرّاة عن النقص و الشين إذ قال : « إنّ الله لغنيّ عن العالمين » العنكبوت : ٦ و قال : « و ربّك الغنيّ ذو الرحمة » الانعام : ١٣٣ ، و قال : « يا أيّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ » فاطر : ١٥ ،فأفاد أنّه في غنى عن كلّ شيء لا ينتفع بشيء من هذه الأغراض و ليست أفعاله تعالى بالعبث و الجزاف حتّى تخلو عن الغرض ، كيف ؟ وقد وصف نفسه بالحكمة و الحكيم لا يعبث ولا يجازف ، و نصّ على انتفاء العبث من فعله : « أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثا » المؤمنون : ١١٥ و الأمر و النهي اللّذان يتمّ بهما الكمال في العالم الإنسانيّ يعودان بالآخرة إلى ما يتمّ به الخلقة .

فللّه سبحانه في خلقه و أمره أغراض و إن كان لا يستكمل بأغراض أفعاله كما نستكمل نحن بأغراض أفعالنا لكنّه سبحانه لا يتأثّر عن أغراضه وبعبارة اُخرى

الحكم و المصالح لا تؤثّر فيه تعالى كما أنّ مصلحة الفعل تؤثّر فينا فيبعثنا تعقّلها نحو الفعل ، نرجّح الفعل على الترك فإنّه سبحانه هو القاهر غير المقهور و الغالب غير المغلوب ، يملك كلّ شيء ولا يملكه شيء ، و يحكم على كلّ شيء ولا يحكم عليه شيء ، ولم يكن له شريك في الملك ولا وليّ من الذلّ فلا يكون تعالى محكوماً بعقل بل هو الّذي يهدي العقل إلى ما يعقله ، ولا تضطرّه مصلحة إلى فعل ولا مفسدة إلى ترك بل هو الهادي لهما إلى ما توجبانه .

فالغرض و المصلحة منتزعة من مقام فعله بمعنى أنّ فعله يتوقّف على المصلحة لكنّها لا تحكم في ذاته تعالى ولا تضطرّه إلى الفعل فكما أنّه تعالى إذا خلق شيئاً و قال له : كن فكان كزيد مثلا انتزع العقل من العين الخارجيّة نفسها أنّها إيجاد من الله تعالى و وجود لزيد و حكم بأنّ وجوده يتوقّف على إيجاده كذلك ينتزع العقل من فعله تعالى بالنظر إلى ما أشرنا إليه من صفاته العليا أنّه فعله و أنّه ذو مصلحة مقصودة ثمّ يحكم بأنّ تحقّق الفعل يتوقّف على كونه ذا مصلحة .

فهذا هو الّذي يعطيه التدبّر في كلامه تعالى في كون أفعاله تعالى مشتملة على الحكم و المصالح متوقّفة على الأغراض ، والمتحصّل من ذلك أنّ له تعالى في أفعاله أغراضا لكنّها راجعة إلى خلقه دونه .

و ملخّصه أنّ غرضه في فعله يفارق أغراضنا في أفعالنا من وجهين : احدهما أنّه تعالى لا يستكمل بأغراض أفعاله و غاياتها بخلافنا معاشر ذوي الشعور والإرادة من الإنسان و سائر الحيوان ، و ثانيهما أنّ المصلحة والمفسدة لاتحكمان فيه تعالى بخلاف غيره .

وأمّا النزاع المعروف بين الأشاعرة والمعتزلة في أنّ أفعال الله معلّلة بالأغراض أم لا ؟ بمعنى أنّه تعالى هل هو محكوم بالمصلحة الواقعيّة في فعله بحيث إنّ المصلحة ترجّح له الفعل على الترك و لولاها لم يكن له ليفعل ؟ أو أنّه لا غاية له في فعله و إنّما يفعل بإرادة جزافيّة من غير غرض ؟

فذلك ممّا لا يهدي إلى شيء من طرفيه النظر المستوفى والحقّ خلاف القولين

جميعا ، و هو أمر بين الأمرين كما أشرنا إليه و لعلّنا نوفّق فيما سيأتي من الكتاب لعقد بحث مستقلّ في المسألة نستوفي فيه النظر العقليّ و النقليّ فيها إن شاء الله تعالى .

و في قوله : « بإذن ربّهم » التفات من التكلّم مع الغير إلى الغيبة و النكتة فيه التخلّص إلى ذكر صفة الربوبيّة و تسجيل أنّه تعالى هو ربّ هؤلاء المشركين الّذين اتّخذوا له أندادا فإنّ وجه الكلام في الحقيقة إليهم و إن كان المخاطب به هو النبيّ صلى الله عليه وآله دونهم ولتكون هذه التسمية و هي في مفتتح الكلام مبدءاً لما سيذكر في السورة من الحجّة على توحيد الربوبيّة .

قوله تعالى : « إلى صراط العزيز الحميد الله الّذي له ما في السماوات و ما في الأرض » العزّة تقابل الذلّة قال الراغب : العزّة حالة مانعة للإنسان من أن يغلب من قولهم : ارض عزاز أي صلبة قال تعالى : « أيبتغون عندهم العزّة فإنّ العزّة لله جميعا » و تعزّز اللحم اشتدّ وعزّ كأنّه حصل في عزاز يصعب الوصول إليه انتهى موضع الحاجة .

فعزّة العزيز هي كونه بحيث يصعب نيله والوصول إليه ومنه عزيز القوم و هو الّذي يقهر ولا يقهر لأنّه ذو مقام لا يصل إليه من قصده دون أن يمنع قبل الوصول إليه و يقهر ، و منه العزيز لما قلّ وجوده لصعوبة نيله ، و منه العزيز بمعنى الشاقّ لأنّ الّذي يشقّ على الإنسان يصعب حصوله قال تعالى : « عزيز عليه ما عنتّم » التوبة : ١٢٨ ، ومنه قوله : «وعزّني في الخطاب» ص : ٢٣ أي غلبني على ما فسّر به .

والله سبحانه عزيز لأنّه الذات الّذي لا يقهره شيء من جهة وهو يقهر كلّ شيء من كلّ جهة و لذلك انحصرت العزّة فيه تعالى فلا توجد عند غيره إلّا باكتساب منه و بإذنه قال تعالى : « أيبتغون عندهم العزّة فإنّ العزّة لله جميعاً » النساء : ١٣٣ ، و قال : « من كان يريد العزّة فللّه العزّة جميعاً » فاطر : ١٠ .

والحميد فعيل بمعنى المفعول من الحمد وهو الثناء على الجميل الاختياريّ

و إذ كان كلّ جمال ينتهي إليه سبحانه كان جميع الحمد له كما قال : « الحمد لله ربّ العالمين » سورة الحمد : ٢ ومن غريب القول ما عن الإمام الرازيّ على ما سننقله : أنّ الحميد معناه العالم الغنيّ .

و قوله : « إلى صراط العزيز الحميد » بدل من قوله : « إلى النور » يبيّن به ما يوصل إليه الكتاب الّذي أنزله على نبيّه صلّى الله عليه وآله بيانا بعد بيان فنبّه أوّلا بأنّه نور يميّز الحقّ من الباطل و الخير من الشرّ و السعادة من الشقاوة ، وثانياً بأنّه طريق واضح يجمع سالكيه في متنه وينتهي بهم جميعاً إلى الله العزيز الحميد .

والوجه فيذكر الصفتين الكريمتين : العزيز الحميد أنّهما مبدءان لماسيورد في السورة من الكلام الموجّه إليهم فإنّ عمدة الكلام في السورة هي تذكيرهم أنّ الله أنعم عليهم بربوبيّته كلّ نعمة عظيمة ثمّ عزم عليهم من طريق رسله أن يشكروه ولا يكفروه ووعد رسله أنّهم إن آمنوا أدخلهم الجنّة و إن كفروا انتقم منهم و أوردهم مورد الشقاء والعذاب فليخافوا ربّهم وليحذروا مخالفة أمره و كفران نعمته لأنّ له كلّ العزّة لا يمنع عن حلول سخطه بهم ونزول عذابه عليهم شيء ، حميد لايذمّ في إثابته المؤمنين ولا في تعذيب الكافرين كما لا يذمّ فيما بسط عليهم من نعمه الّتي لاتحصى .

فجلّ الكلام في هذه السورة فيما يقتضيه الصفات الثلاث : توحّده تعالى بالربوبيّة وعزّته و كونه حميداًفي أفعاله فليخف منعزّته المطلقة ، وليشكروليوثق بما وعد وليتذكّر من آيات ربوبيّته .

وفي روح المعاني عن أبي حيان : النكتة في ذلك أنّه لمّا ذكر قبل ، إنزاله تعالى لهذا الكتاب وإخراج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم ناسب ذكر هاتين الصفتين صفة العزّة المتضمّنة للقدرة والغلبةلإنزاله مثل هذا الكتابالمعجز الّذي لا يقدر عليه سواه ، وصفة الحمد لإنعامه بأعظم النعم لإخراج الناس من الظلمات إلى النور . قال : ووجه التقديم والتأخير على هذا ظاهر انتهى .

و هو أجنبيّ عن سياق آيات السورة البتّة و لعلّه مأخوذ من قوله تعالى في

وصف القرآن : « وإنّه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » حمٓ السجدة : ٤٢ لكنّ المقام غير المقام .

وعن الإمام في تفسيره : إنّما قدّم ذكر العزيز على ذكر الحميد لأنّ الصحيح أنّ أوّل العلم بالله تعالى العلم بكونه قادراً ثمّ بعد ذلك العلم بكونه عالماً ثمّ بعد ذلك العلم بكونه غنيّاً عن الحاجات والعزيز هو القادر ، والحميد هو العالم الغنيّ فلمّا كان العلم بكونه قادراً متقدّما على العلم بكونه عالما بالكلّ غنيّاً عنه لاجرم قدّم ذكر العزيز على ذكر الحميد . انتهى ، وهو مجازفة عجيبة .

وقريب منه في المجازفة قول بعضهم : قدّم العزيز على الحميد اعتناء بأمر الصفات السلبيّة كما يؤذن به قولهم : التخلية أولى من التحلية فإنّ العزّة ـ كما تقدّم ـ من الصفات السلبيّة بخلاف الحمد .

وربّما قيل في وجه تخصيص الوصفين بالذكر أنّه للترغيب في سلوك هذا الصراط لأنّه صراط العزيز الحميد فيعزّ سالكه ويحمد سابله انتهى وهو وجه الأحرى به أن يجعل من الفوائد المتفرّعة دون السبب الموجب ، والوجه ما قدّمناه.

وأمّا قوله : « الله الّذي له ما في السماوات والأرض » فبيان للعزيز الحميد والمراد بما في السماوات والأرض كلّ ما في الكون فيشمل نفس السماوات والأرض كما يشمل ما فيهما فهو تعالى يملك كلّ شيء من كلّ جهة بحقيقة معنى الملك .

وفيه إشارة إلى الحجّة في كونه تعالى عزيزاً حميداً فإنّه تعالى وإن كان هو الّذي يحقّ الحقّ بكلماته وهو الّذي ينجح كلّ حجّة في دلالتها لكنّه جارى عباده في كلامه على ما فطرهم عليه وذلك أنّه تعالى لمّا ملك كلّ خلق وأمر بحقيقة معنى الملك فهو المالك لكلّ قهر وغلبة فلا قهر إلّا منه ولا غلبة إلّا له فهو تعالى عزيز وله أن يتصرّف في ما يشاء بما يشاء ولا يكون تصرّفه إلّا محموداً غير مذموم لأنّ التصرّف إنّما يكون مذموماً إذا كان المتصرّف لا يملكه إمّا عقلا أو شرعاً أو عرفا وأيّ تصرّف نسبه إليه تعالى عقل أو شرع أو عرف فإنّه يملكه فهو تعالى حميد محمود الأفعال .

قوله تعالى : « وويل للكافرين من عذاب شديد » بيان لما تقتضيه صفة العزّة من القهر لمن يردّ دعوته ويكفر بنعمته .

قوله تعالى : « الّذين يستحبّون الحياة الدنيا على الآخرة و يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً » الخ قال الراغب في المفردات : وقوله عزّ وجلّ : « إن استحبّوا الكفر على الإيمان » أي إن آثروه عليه وحقيقة الإستحباب أن يتحرّى الإنسان في الشيء أن يحبّه ، و اقتضى تعديته بعلى معنى الإيثار ، وعلى هذا قوله تعالى : « وأمّا ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى » انتهى .

و معنى استحباب الدنيا على الآخرة اختيار الدنيا و ترك الآخرة رأسا ، و يقابله اختيار الآخرة على الدنيا بمعنى أخذ الآخرة غاية للسعي و جعل الدنيا مقدّمة لها يتوسّل بها إليها ، وأمّا اختيار الآخرة وترك الدنيا من أصلها فإنّه مضافا إلى عدم إمكانه بحقيقة معنى الكلمة يوجب اختلال أمر الآخرة ، وينجرّ إلى تركها بالآخرة ، فالحياة الدنيا حياة منقطعة و الحياة الآخرة حياة دائمة يتوسّل إلى سعادتها من طريق الدنيا بالاكتساب فمن اختار الآخرة و أثبتها لزمه إثبات الدنيا لمكان مقدّميّتها ، و من اختار الدنيا و جعلها غاية لزمه نفي الآخرة من أصلها لأنّها لو ثبتت ثبتت غاية وإذ لم يجعل غاية انتفت فليس بين يديّ الإنسان إلّا خصلتان: اختيار الآخرة على الدنيا بجعل الآخرة غاية و إثبات الدنيا معها للمقدّميّة ، و اختيار الدنيا على الآخرة بجعل الدنيا غاية و نفي الآخرة من أصلها .

و إيضاح المقام أنّ الإنسان لا بغية له إلّا سعادة حياته وحبّه لها فطريّ وقد أوضحنا ذلك في مواضع متفرّقة فيما تقدّم والّذي يثبته كتاب الله من أمر الحياة أنّها دائمة غير منقطعة بالموت فلا محالة تنقسم بالنظر إلى تخلّل الموت إلى حياتين الحياة الدنيا المؤجّلة بالموت والحياة الآخرة بعد الموت ، وهي تتفرّع في سعادتها و شقائها على الحياة الدنيا وما يكتسبه الإنسان في الدنيا من ناحية الأعمال الحيويّة من حسنة أوسيّئة ولا مفرّ للإنسان من هذه الأعمال لما عنده من حبّ الحياة الفطري

و هذه الأعمال أعني السنّة الّتي يستنّ بها الإنسان في حياته الدنيا الكاسبة له

التقوى أو الفجور و الحسنة أو السيّئة هي الّتي تسمّى في كتاب الله دينا و سبيلا فلا مفرّ للإنسان عن سنّة حسنة أو سيّئة و دين حقّ أو باطل .

ولمّا كان من سنّة الله سبحانه الجارية أن يهدي كلّ نوع من الأنواع إلى سعادته و كماله و من كمال الإنسان و سعادته أن يعيش عيشة اجتماعيّة و يستنّ بسنّة حيويّة شرع الله سبحانه له دينا مبنيّا على فطرته الّتي فطر عليها وهو سبيل الله الّذي يسلكه و دينه الّذي يتديّن به ، فإن جرى على ما شرعته له الربوبيّة و هدته إليه الفطرة فقد سلك سبيل الله و ابتغاه مستقيما ، وإن اتّبع الهوى وصدّ نفسه عن سبيل الله و اشتغل بما يزيّنه له الشيطان فقد ابتغى سبيل الله عوجا منحرفا .

أمّا أنّه يبتغي سبيل الله فانّ الله هو الّذي فطره على طلب السبيل و ابتغاء الصراط ولا يهدي البتّة إلّا إلى ما يرتضيه و هو سبيل نفسه ، و أمّا أنّه منحرف ذو عوج فلأنّه لا يهدي إلى الحقّ و ما ذا بعد الحقّ إلّا الضلال ، والآيات القرآنية الدالّة على هذا الّذي قدّمناه متكاثرة لاحاجة إلى إيرادها

إذا عرفت هذا لاح لك أنّ قوله في تفسير الكافرين : « الّذين يستحبّون الحياة الدنيا على الآخرة » مفاده أنّهم يتعلّقون تمام التعلّق بالحياة الدنيا و يعرضون عن الآخرة بنفيها ، و هو الكفر بالمعاد المستلزم للكفر بالتوحيد والنبوّة .

و قوله : « و يصدّون عن سبيل الله و يبغونها عوجا » مفاده أنّهم يكفّون بأنفسهم عن الاستنان بسنّة الله والتديّن بدينه أو يصدّون و يصرفون الناس عن الإيمان بالله واليوم الآخر والتشرّع بشريعته عناداً منهم للحقّ ، و يطلبون سنّة الله عوجا و منحرفة بالاستنان بغيرها من سنّة اجتماعيّة أيّاًمّا كانت ثمّ سجّل عليهم الضلال بقوله سبحانه : « ذلك هو الضلال البعيد » .

ويظهر بما تقدّم فساد قول بعضهم : إنّ المراد بقوله : « يبغونها عوجا » يبغون لها عوجا أي يطلبون لها زيغا واعوجاجا حتّى يعيبوها به ويصدّوا الناس عنها بسببه .

وقول بعضهم : المعنى يطلبون أن يروا فيها عوجا يكون قادحا فيقدحوا فيها به .

و قول بعضهم : المعنى يطلبون لأهلها أن يعوجوا و ينحرفوا بالردّ فهو المراد

بطلبهم الدين منحرفا وانحرافه فساد ما عند المؤمنين من معارفه، وفساد هذه الأقوال ظاهر.

قوله تعالى: وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم» إلى آخر الآية. اللسان هو اللغة قال تعالى: «بلسان عربيّ مبين» الشعراء: ١٩٥.

والضمير في «قومه» عائد إلى «رسول» وفي «لهم» إلى «قومه» والمحصّل ما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قوم ذلك الرسول ليبيّن لقومه، ومن الخطأ إرجاع ضمير قومه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ليفيد أنّ الله سبحانه كان يوحي إلى جميع الرسل بالعربيّة لفساد المعنى بذلك لرجوع ضمير «لهم» إلى «قومه» فيفيد أنّ الله أنزل التوراة لموسى مثلا بالعربيّة ليبيّن للعرب كما في الكشّاف.

والمراد بإرسال الرسول بلسان قومه إرساله بلسان القوم الّذين كان يعيش فيهم ويخالطهم ويعاشرهم وليس المراد به الإرسال بلسان القوم الّذين هو منهم نسبا لأنّه سبحانه يصرّح بمهاجرة لوط عليه السلام من كلدة وهم سريانية اللسان إلى المؤتفكات وهم عبرانيّون وسمّاهم قومه وأرسله إليهم ثمّ أنجاه وأهله إلّا امرأته وهي منهم وأهلكهم قال تعالى: «فآمن له لوط وقال إنّي مهاجر إلى ربّي» العنكبوت: ٢٦ وفي مواضع من كلامه تعالى «قوم لوط».

وأمّا من اُرسل إلى أزيد من اُمّة وهم اُولوا العزم من الرسل فمن الدليل على أنّهم كانوا يدعون أقواما من غير أهل لسانهم ما حكاه الله من دعوة إبراهيم عليه السلام عرب الحجاز إلى الحجّ، ودعوة موسى عليه السلام فرعون وقومه إلى الإيمان وعموم دعوة النبيّ صلى الله عليه وآله وقد اشتمل القرآن على دعوة اليهود والنصارى وغيرهم وقبول إيمان من آمن منهم بالنبيّ صلى الله عليه وآله وكذا ما يستفاد من عموم دعوة نوح عليه السلام.
وعلى هذا فالمراد بقوله: «وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم» - والله أعلم - أنّ الله لم يبن إرسال الرسل والدعوة الدينيّة على أساس معجز خارق للعادة الجارية ولا فوّض إلى رسله من الأمر شيئا بل أرسلهم باللسان العاديّ الّذي كانوا يكالمون قومهم ويحاورونهم به ليبيّنوا لهم مقاصد الوحي فليس لهم إلّا البيان، و

أمّا ما وراء ذلك من الهداية و الإضلال فإلى الله سبحانه لايشاركه في ذلك رسول ولا غيره .

فتعود الآية كالبيان و الإيضاح لقوله تعالى قبل : « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم » و أنّ معنى إخراجك الناس من الظلمات إلى النور أن تبيّن لهم ماأنزل الله لا أزيد من ذلك فيكون في معنى قوله : « وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس مانزّل إليهم» النحل : ٤٤ .

و أمّا قوله : « فيضلّ الله من يشاء و يهدي من يشاء » فإشارة إلى ما أومأنا إليه أنّ أمرالهدى والضلال إلى الله لايتحقّق شيء منهما إلّا عن مشيّة منه تعالى غير أنّه سبحانه أخبرنا أنّ هذه المشيّة منه ليست جزافيّة غير منتظمة بل لها نظم ثابت فمن اتّبع الحقّ ولم يعانده هداه الله ، ومن جاحده واتّبع هواه أضلّه الله فهو إضلال مجازاة غير الإضلال الابتدائيّ المذموم .

وقد قدّم سبحانه الإضلال على الهداية إذقال : « فيضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء » لأنّ ذلك أحوج إلى البيان بالنظر إلى أنّ الكلام مبنيّ على عزّته المطلقة فكان من الواجب أن يبيّن أنّ ضلال من يضلّ عن السبيل كهدى من اهتدى إليها إنّما هو بمشيّة منه تعالى ولم يغلب في إرادته ولم يزاحم في ملكه حتّى لايخيّل إلى كلّ مغفّل من الناس أنّ الله يصف نفسه بالعزّة المطلقة و أنّه غالب غير مغلوب وقاهر غيرمقهور ثمّ يدعو النّاس فلايستجيبون دعوته ويأمرهم وينهاهم فيعصون ولايطيعون وهل هذا إلّا غلبة منهم وقهر وهو مغلوب مقهور ؟

فكأنّه تعالى أجاب عن ذلك بأنّ معنى دعوته تعالى أن يرسل رسولا بلسان قومه فيبيّن لهم مايسعدهم ممّا يشقيهم ، و أمّا ضلال من ضلّ من الناس كهدى من اهتدى منهم فبمشيّة من الله و إذنه ، وحاشاه أن يقهر في سلطانه أويتصرّف في ملكه أحد بغير إذنه .

فضلال من ضلّ منهم دليل عزّته فضلا أن يكون ناقضا لها كما أنّ هدى من اهتدى كذلك ، ولذلك ذيّل الكلام بقوله : «وهو العزيز الحكيم»فهو سبحانه عزيز

لايغلبه ولايضرّه ضلال من ضلّ منهم ، ولاينفعه هدى من اهتدى حكيم لايشاء ماشاء جزافا وعبثا بل عن نظام متقن دائميّ .

قوله تعالى : « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور » إلى آخر الآية، إذكان الكلام في السورة مبنيّاً على الإنذار والتذكير بعزّة الله سبحانه ناسب أن يذكر إرسال موسى بالآيات لهداية قومه فإنّ قصّة رسالته من أوضح مصاديق ظهور العزّة الإلهيّة من بين الرسل وقد قال تعالى فيه : « و لقد أرسلنا موسى بآياتنا و سلطان مبين » المؤمن : ٢٣ ، و قال حاكيا عنه عليه السلام : « و أن لا تعلوا على الله إني آتيكم بسلطان مبين » الدخان : ١٩ .

فوزان الآية أعني قوله : « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور » من قوله : « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم » وزان التنظير بداعي التأييد و تطييب النفس كما في قوله : « إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح و النبيّين من بعده » النساء : ١٦٣ .

و أمّا ما ذكر بعضهم أنّ الآية شروع في تفصيل ما اُجمل في قوله : « و ما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم » فبعيد كلّ البعد . و نظيره في البعد قول بعضهم : إنّ المراد بالآيات الّتي اُرسل بها موسى آيات التوراة دون المعجزات الّتي اُرسل عليه السلام بها كالثعبان و اليد البيضاء و غيرهما .

على أنّ الله سبحانه لم يعدّ في كلامه التوراة من آيات رسالة موسى ولاذكر أنّه أرسله بها قطّ و إنّما ذكر أنّه أنزلها عليه و آتاها إيّاه .

ولم يقيّد قوله : « أن أخرج قومك » ـ الخ ـ بالإذن كما قيّد به قوله للنبيّ صلّى الله عليه و آله : « لتخرج الناس » الخ لأنّ قوله ههنا : « أخرج قومك » أمر يتضمّن معنى الإذن بخلاف قوله هناك : « لتخرج الناس » .

و قوله : « و ذكّرهم بأيّام الله » لاشكّ أنّ المراد بها أيّام خاصّة و نسبة أيّام خاصّة إلى الله سبحانه مع كون جميع الأيّام و كلّ الأشياء له تعالى ليست إلّا لظهور أمره تعالى فيها ظهوراً لا يبقى معه لغيره ظهور، فهي الأزمنة و الظروف الّتي

ظهرت أو سيظهر فيها أمره تعالى و آيات وحدانيّته و سلطنته كيوم الموت الّذي يظهر فيه سلطان الآخرة و تسقط فيه الأسباب الدنيويّة عن التأثير، و يوم القيامة الّذي لا يملك فيه نفس لنفس شيئاً و الأمر يومئذ لله ، و كالأيّام الّتي أهلك الله فيها قوم نوح و عاد و ثمود فإنّ هذه و أمثالها أيّام ظهر فيها الغلبة و القهر الإلهيّان وأنّ العزّة لله جميعا .

و يمكن أن يكون منها أيّام ظهرت فيها النعم الإلهيّة ظهوراً ليس فيه لغيره تعالى صنع كيوم خروج نوح عليه السلام و أصحابه من السفينة بسلام من الله و بركات و يوم إنجاء إبراهيم من النار و غيرهما فإنّها أيضاً كسوابقها لا نسبة لها في الحقيقة إلى غيره تعالى فهي أيّام الله منسوبة إليه كما ينسب الأيّام إلى الاُمم و الأقوام و منه أيّام العرب كيوم ذي قار و يوم فجار و يوم بغاث و غير ذلك .

و تخصيص بعضهم الأيّام بنعماء الله سبحانه بالنظر إلى ما سيأتي من ذكر نعمه تعالى كتخصيص آخرين لها بنقماته تعالى خال عن الوجه بعد ما كان الكلام جاريا في السورة على ما تقتضيه عزّته تعالى ، و من مقتضى صفة عزّته الإنعام على العباد و الأخذ الشديد إن كفروا بنعمته .

ثمّ تمّم الكلام بقوله : « إنّ في ذلك لآيات لكلّ صبّار شكور » أي كثير الصبر عند الضرّاء و كثير الشكر على النعماء .

﴿ بحث روائى ﴾

في الدرّ المنثور أخرج أحمد عن أبي ذرّ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لم يبعث الله نبيّا إلّا بلسان قومه .

و فيه أخرج النسائيّ و عبدالله بن أحمد في زوائد المسند و ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و ابن مردويه و البيهقيّ في شعب الإيمان عن اُبيّ بن كعب عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في قوله : « و ذكّرهم بأيّام الله » قال : بنعم الله وآلائه .

أقول : و هو بيان بعض المصاديق ، و روى ما في معناه الطبرسيّ و العيّاشي عن الصادق عليه السلام .

و في أمالي الشيخ بإسناده عن عبدالله بن عبّاس و جابر بن عبدالله في حديث طويل عن النبيّ صلى الله عليه وآله : أيّام الله نعماؤه و بلاؤه و هو مثلاته سبحانه .

و في تفسير القمّيّ قال : قال : أيّام الله ثلاثة :يوم القائم و يوم الموت ويوم القيامة .

اقول : المراد بيان أيّامه تعالى العظيمة لا حصر مطلق أيّامه .

و في المعاني بإسناده عن مثنّى الحنّاط عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام قالا : أيّام الله ثلاثة : يوم يقوم القائم ويوم الكرّة و يوم القيامة .

أقول : وهي كسابقتها واختلاف الروايات في تعداد المصاديق يؤيّد ما قدّمناه في بيان الآية .



✩ ✩ ✩

وَ اذ قَالَ مُوسىٰ لِقَومِهِ اذكُرُوا نِعمَةَ اللّٰهِ عَلَيكُم اذ انجاكُم مِن آلِ
فِرعَونَ يَسُومُونَكُم سُوءَ العَذَابِ وَ يُذَبِّحُونَ أَبنَاءَكُم وَ يَستَحيُونَ نِسَاءَكُم وَ فِي
ذٰلِكُم بَلاءٌ مِن رَبِّكُم عَظِيمٌ (٦) وَ اذ تَأَذَّنَ رَبُّكُم لَئِن شَكَرتُم لَأَزِيدَنَّكُم وَ
لَئِن كَفَرتُم اِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (٧) وَ قَالَ مُوسىٰ اِن تَكفُرُوا اَنتُم وَمَن فِي الأَرضِ
جَمِيعاً فَاِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ (٨) اَلَم يَاْتِكُم نَبَؤُ الَّذِينَ مِن قَبلِكُم قَومِ نُوحٍ وَعَادٍ
وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِن بَعدِهِم لَا يَعلَمُهُم اِلَّا اللّٰهُ جَاءَتهُم رُسُلُهُم بِالبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا
اَيدِيَهُم فِي اَفوَاهِهِم وَ قَالُوا اِنَّا كَفَرنَا بِمَا اُرسِلتُم بِهِ وَ اِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا
تَدعُونَنَا اِلَيهِ مُرِيبٍ (٩) قَالَت رُسُلُهُم اَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ
يَدعُوكُم لِيَغفِرَ لَكُم مِن ذُنُوبِكُم وَ يُؤَخِّرَكُم اِلىٰ اَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا اِن اَنتُم
اِلَّا بَشَرٌ مِثلُنَا تُرِيدُونَ اَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعبُدُ آبَاؤُنَا فَاْتُونَا بِسُلطَانٍ مُبِينٍ (١٠)
قَالَت لَهُم رُسُلُهُم اِن نَحنُ اِلَّا بَشَرٌ مِثلُكُم وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلىٰ مَن يَشَاءُ مِن
عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا اَن نَاْتِيَكُم بِسُلطَانٍ اِلَّا بِاِذنِ اللّٰهِ وَعَلَى اللّٰهِ فَليَتَوَكَّلِ المُؤمِنُونَ (١١)
وَمَا لَنَا اَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللّٰهِ وَقَد هَدَانَا سُبُلَنَا وَ لَنَصبِرَنَّ عَلىٰ مَا آذَيتُمُونَا
وَعَلَى اللّٰهِ فَليَتَوَكَّلِ المُتَوَكِّلُونَ (١٢) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِم لَنُخرِجَنَّكُم
مِن أَرضِنَا أَو لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوحىٰ اِلَيهِم رَبُّهُم لَنُهلِكَنَّ الظَّالِمِينَ (١٣)
وَ لَنُسكِنَنَّكُمُ الأَرضَ مِن بَعدِهِم ذٰلِكَ لِمَن خَافَ مَقَامِي وَ خَافَ وَعِيدِ (١٤) وَ
استَفتَحُوا وَ خَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (١٥) مِن وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَ يُسقىٰ مِن مَاءٍ صَدِيدٍ (١٦)

يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَ يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ (١٧) مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ (١٨) .

﴿بيان﴾

الآيات تشتمل على ذكر نبذة من نعم الله و نقمه في أيّامه ، و ظاهر سياق الآيات أنّها من كلام موسى عليه السلام غير قوله تعالى : « و إذ تأذّن ربكم » الآية فهي حكاية قول موسى يذكّر فيها قومه ببعض أيّام الله سبحانه على ما يقتضيه عزّته المطلقة من إنزال النعم والنقم و وضع كلّ في موضعه الّذي يليق به حسب ما اقتضته حكمته البالغة .

قوله تعالى : « و إذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم » إلى آخر الآية السوم على ما ذكره الراغب بمعنى الذهاب في ابتغاء الشيء فهو لفظ لمعنى يتركّب من الذهاب والابتغاء فكأنّه في الآية بمعنى إذاقة العذاب ، والاستحياء استبقاء الحياة .

والمعنى و اذكر أيّها الرسول لزيادة التثبّت في أنّ الله عزيز حميد إذ قال موسى لقومه وهم بنو إسرائيل : اذكروا نعمة الله عليكم يوم أنجاكم من آل فرعون و خاصّة من القبط والحال أنّهم مستمرّون على إذاقتكم سوء العذاب و يكثرون ذبح الذكور من أولادكم و على استبقاء حياة نسائكم للاسترقاق و في ذلكم بلاء و محنة من ربّكم عظيم .

قوله تعالى : « و إذ تأذّن ربّكم لئن شكرتم لأزيدنّكم و لئن كفرتم إنّ عذابي لشديد » قال في المجمع : التأذّن الإعلام يقال : آذن و تأذّن و مثله أوعد و توعّد . انتهى .

و قوله : « و إذ تأذّن ربّكم » الخ معطوف على قوله : « و إذ قال موسى لقومه » و موقع الآية التالية : « و قال موسى » الخ من هذه الآية كموقع قوله : « و لقد أرسلنا موسى » الخ من قوله : « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور » الخ فافهم ذلك فهو الأنسب بسياق كلامه تعالى.

و ذكر بعضهم أنّه داخل في مقول موسى وليس بكلام مبتدء وعليه فهو معطوف على قوله : « نعمة الله عليكم » والتقدير : اذكروا نعمة الله عليكم و اذكروا إذ تأذّن ربّكم الخ وفيه أنّه لو كان كذلك لكان الأنسب أن يقال : اذكروا إذ أنجاكم فأنعم عليكم و إذ تأذّن ربّكم الخ لما فيه من رعاية حكم الترتيب .

و قيل : إنّه معطوف على قوله : « إذ أنجاكم » والمعنى اذكروا نعمة الله عليكم إذ تأذّن ربّكم ، فإنّ هذا التأذّن نفسه نعمة لما فيه من الترغيب والترهيب الباعثين إلى نيل خير الدنيا والآخرة .

و فيه أنّ هذا التأذّن ليس إلّا نعمة للشاكرين منهم خاصّة و أمّا غيرهم فهو نقمة عليهم و خسار فنظمه في سلك ما تقدّمه من غير تقييد أو استثناء ليس على ما ينبغي .

فالظاهر أنّه كلام مبتدء و قد بيّن تعالى هذه الحقيقة أعني كون الشكر ـ الّذي حقيقته استعمال النعمة بنحو يذكّر إنعام المنعم ويظهر إحسانه ويؤل في مورده تعالى إلى الإيمان به والتقوى ـ موجبا لمزيد النعمة والكفر لشديد العذاب ، في مواضع من كلامه ، و قد حكى عن نوح فيما ناجى ربّه و دعا على قومه : « فقلت استغفروا ربّكم إنّه كان غفّاراً يرسل السماء عليكم مدرارا و يمددكم بأموال و بنين » الخ نوح : ١٢ .

و من لطيف كرمه تعالى اللائح من الآية ـ كما ذكره بعضهم ـ اشتمالها على التصريح بالوعد والتعريض في الوعيد حيث قال : «لأزيدنّكم» و قال: « إنّ عذابي لشديد » ولم يقل : لاُعذّبنّكم و ذلك من دأب الكرام في وعدهم و وعيدهم غالبا .

والآية مطلقة لا دليل على اختصاص ما فيها من الوعد والوعيد بالدنيا ولا

بالآخرة، وتأثير الإيمان والكفر والتقوى والفسق في شؤون الحياة الدنيا والآخرة معاً معلوم من القرآن.

و قد استدلّ بالآية على وجوب شكر المنعم، والحقّ أنّ الآية لا تدلّ على أزيد من أنّ الكافر على خطر من كفره فإنّ الله سبحانه لم يصرّح بفعليّة العذاب على كلّ كفر إذ قال: «و لئن كفرتم إنّ عذابي لشديد» و لم يقل: لأعذّبنّكم.

قوله تعالى: «و قال موسى إن تكفروا أنتم و من في الأرض جميعا فإنّ الله لغنيّ حميد» لمّا أمر تعالى بشكر نعمه بذكر ما تأذّن به من الزيادة على الشكر و العذاب على الكفر على ما تقتضيه العزّة المطلقة ذكر في تأييده من كلام موسى عليه السلام ما يجري مجرى التنظير فقال: «و قال موسى» و الكلام جار على هذا النمط إلى تمام عشر آيات.

و أمّا أنّ الله غنيّ و إن كفر من في الأرض جميعا فإنّه غنيّ بالذات عن كلّ شيء فلا ينتفع بشكر ولا يتضرّر بكفر، و إنّما يعود النفع و الضرر إلى الإنسان فيما أتى به، و أمّا أنّه حميد فلأنّ الحمد هو إظهار الحامد بلسانه ما الفعل المحمود من الجمال و الحسن و فعله تعالى حسن جميل من كلّ جهة فهو جميل ظاهر الجمال يمتنع خفاؤه و إخفاؤه فهو تعالى محمود سواء حمده حامد باللسان أولم يحمد.

على أنّ كلّ شيء يحمده بتمام وجوده حتّى الكافر بنعمته كما قال تعالى: «و إن من شيء إلّا يسبّح بحمده» الاسراء: ٤٤، فهو تعالى محمود سواء حمده الناس بألسنتهم أولم يحمدوه، و له كلّ الحمد سواء قصد به هو أو قصد به غيره.

قوله تعالى: «ألم يأتكم نبؤ الّذين من قبلكم قوم نوح و عاد و ثمود» إلى آخر الآية. من كلام موسى عليه السلام يذكّر قومه من أيّام الله في الاُمم الماضين ممّن فنيت أشخاصهم و خمدت أنفاسهم و عفت آثارهم و انقطعت أخبارهم فلا يعلمهم بحقيقة حالهم تفصيلا إلّا الله كقوم نوح و عاد و ثمود و الّذين من بعدهم.

و من هنا يعلم أوّلا: أنّ المراد بالنبأ، في قوله: «ألم يأتكم نبؤ الّذين من

قبلكم » خبر هلاكهم و انقراضهم فانّ النبأ هو الخبر الّذي يعتنى بأمره فلاينافي ما يتعقّبه من قوله : « لا يعلمهم إلّا الله » .

و ثانيا : أنّ قوله : « قوم نوح و عاد و ثمود ، » من قبيل ذكر الأمثلة ، و أنّ قوله : « لا يعلمهم إلّا الله » بيان لقوله : « من قبلكم » و المراد بعدم العلم بهم لغير الله الجهل بحقيقة حالهم و عدم الاحاطة بتفاصيل تاريخ حياتهم .

و من الممكن أن يكون قوله : « لا يعلمهم إلّا الله » اعتراضا و إن كان ما ذكرناه أنسب للسياق ، و أمّا احتمال أن يكون خبراً لقوله : « و الّذين من بعدهم » كما ذكره بعضهم فسخافته ظاهرة ، و أسخف منه تجويز بعضهم أن يكون حالا من ضمير من بعدهم و كون قوله : « جاءتهم رسلهم » خبراً لقوله : « و الّذين من بعدهم » .

و قوله : « جاءتهم رسلهم بالبيّنات فردّوا أيديهم في أفواههم » الظاهر أنّ المراد به أنّ رسلهم جاؤهم بحجج بيّنة تبيّن الحقّ و تجلّيه من غير أيّ إبهام و ريب فمنعوهم أن يتفوّهوا بالحقّ و سدّوا عليهم طريق التكلّم .

فالضميران في « أيديهم » و « أفواههم » للرسل ، و ردّ أيديهم في أفواههم كناية عن إجبارهم على أن يسكتوا و يكفّوا عن التكلّم بالحقّ كأنّهم أخذوا بأيدي رسلهم و ردّوها في أفواههم إيذاناً بأنّ من الواجب عليكم أن تكفّوا عن الكلام ، و يؤيّده قوله بعد : « و قالوا إنّا كفرنا بما اُرسلتم به و إنّا لفي شكّ ممّا تدعوننا إليه مريب » فانّ دعوى الشكّ و الريب قبال الحجّة البيّنة و الحقّ الصريح الّذي لا يبقي مجالا للشكّ لا تتحقّق إلّا من جاحد مكابر متحكّم مجازف لا يستطيع أن يسمع كلمة الحقّ فيجبر قائلها على السكوت و الصمت .

و للقوم في معنى الآية أقوال اُخر :

منها قول بعضهم المعنى أنّ الكفّار ردّوا أيديهم في أفواه الرسل تكذيبا لهم و ردّاً لما جاؤا به فالضمير الأوّل للكفّار و الثاني للرسل ، و فيه أنّه مستلزم لاختلاف مرجع الضميرين من غير قرينة ظاهرة .

و منها أنّ المراد أنّ الكفّار وضعوا أيديهم على أفواه أنفسهم مومين به إلى

الرسل أن اسكتوا كما يفعله الواحد من الناس مع غيره إذا أراد إسكاته فالضميران معا للكفّار .

و منها أنّ المعنى عضّوا أصابعهم من شدّة الغيظ من استماع دعوة الرسل فالضميران للكفّار كما في الوجه السابق و فيه أنّه كناية بعيدة غير مفهومة من اللفظ .

و منها أنّ المراد بالأيدي الحجج و هي إمّا جمع اليد بمعنى الجارحة لكون الحجّة بمنزلة اليد الّتي بها البطش و الدفع ، و إمّا جمع اليد بمعنى النعمة لكون حجج الرسل نعماً منهم على الناس و المعنى أنّهم ردّوا حجج الرسل إلى أفواههم الّتي خرجت منها .

و قريب من هذا الوجه قول بعضهم : إنّ المراد بالأيدي نعم الرسل وهي أوامرهم و نواهيهم و الضميران أيضا للرسل و المعنى أنّهم كذّبوا الرسل في أوامرهم و نواهيهم .

و قريب منه أيضا قول آخرين : إنّ المراد بالأيدي النعم ، و ضمير «أيديهم» للرسل و « في » في قوله « في أفواههم » بمعنى الباء و الضمير للكفّار و المعنى كذّب الكفّار بأفواههم نعم الرسل و هي حججهم .

و أنت خبير بأنّ هذه معان بعيدة عن الفهم يجلّ كلامه تعالى أن يحمل عليها و على أمثالها .

و أمّا قوله : « و قالوا إنّا كفرنا بما اُرسلتم به و إنّا لفي شكّ ممّا تدعوننا إليه مريب » فهو نحو بيان لقوله : « فردّوا أيديهم في أفواههم » و الجملة الاُولى أعني قولهم : « إنّا كفرنا بما اُرسلتم به » إنكار للشريعة الإلهيّة الّتي هي متن الرسالة ، و الجملة الثانية أعني قولهم : « و إنّا لفي شكّ » الخ إنكار لما جاؤا به من الحجج و البيّنات و إظهار ريب فيما كانوا يدعون إليه وهو توحيد الربوبيّة .

قوله تعالى : « قالت رسلهم أفي الله شكّ فاطر السماوات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يؤخّركم إلى أجل مسمّى » أصل الفطر على ماذكره

الراغب الشقّ طولا يقال : فطرت الشيء فطراً أي شققته طولا ، وأفطر الشيءفطوراً وانفطر انفطاراً أي قبل الفطر ، و استعمل في القرآن فيما انتسب إليه تعالى بمعنى الإيجاد بنوع من العناية كأنّه تعالى شقّ العدم شقّا فأظهر من بطنهالأشياء فهي ظاهرة ماأمسك هوتعالىعلىشقّي العدم موجودة ماكان ممسكاً لها ولو ترك الإمساك لانعدمت وزالت كما قال تعالى : « إنّ اللهيمسك السماوات والأرضأن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما منأحد من بعده » فاطر : ٤١ .

و على هذا فتفسيرالفطر بالخلق الّذي هو جمع الأجزاء والأبعاض كما وقع في بعض العبارات ليسعلىماينبغي ، ويؤيّد ذلك أنّ الفطر لوكانبمعنى الخلقلكان البرهان الّذي اُشير إليه بقوله : « فاطر السماوات والأرض » مسوقا لإثبات وجود الخالق فكان أجنبيّا عنالمقام لأنّ الوثنيّة لاتنكر وجود خالق للعالم وأنّه هوالله عزّ اسمه لاغير ، و إنّما ينكرون توحيد الربوبيّة و العبادة و هو أن يكون الله سبحانه هو الربّ المعبودلاغير ، والبرهان على كونهتعالى خالقاللسماوات والأرض لاينفع فيه شيئاً .

و كيف كان فقوله : « قالت رسلهم أفي الله شكّ » الخ كلام قوبل به قولهم : « وقالوا إنّا كفرنا بماأُرسلتم به و إنّا لفي شكّ ممّاتدعوننا إليه مريب » وقدعرفت أنّقولهم هذايتضمّن إنكارين: إنكارهم للرسالة وتشكّكهمفيتوحيد الربوبيّة فكلام الرسل المورد جوابا منهم عن قولهم بالمقابلة متضمّن لجزءين .

فقولهم : « أفي الله شكّ فاطرالسماوات والأرض» برهان علىتوحيدالربوبيّة إذلو سيق لمجرّد الإنكار على الكفّار من غير إشارة إلى برهان لم يكن حاجة إلى ذكرالوصف « فاطر السماوات والأرض » ففي ذكره دلالة على أنّه مزيل كلّ شكّ وريب عنه تعالى .

وذلك أنّا نرىفي أوّلما نعقل أنّلهذا العالم المشهود الّذيهو مؤلّفمنأشياء كثيرة كلّ واحد منها محدود في نفسه متميّز من غيره وجوداً ، و ليس وجوده ولا وجود شيء من أجزائه من نفسه و قائما بذاته و إلّا لم يتغيّر ولم ينعدم فوجوده

و وجود أجزائه و كذا كلّ مايرجع إلى الوجود من الصفات و الآثار من غيرها ولغيرها وهذا الغير هو الّذي نسمّيه « الله » عزّ اسمه .

فهو تعالى الّذي يوجد العالم و كلّ جزء من أجزائه و يحدّه و يميّزه من غيره فهو في نفسه موجود غير محدود وإلّا لاحتاج إلى آخر يحدّده فهو تعالى واحد لايقبل الكثرة لأنّ مالايحدّ بحدّ لايقبل الكثرة .

وهو بوحدته يدبّر كلّ أمر كما أنّه يوجده لأنّه هوالمالك لوجودها ولكلّ أمر يرجع إلى وجودها ، ولا يشاركه غيره في شيء لأنّ شيئاً من الموجودات غيره لايملك لنفسه ولا لغيره فهو تعالى ربّ كلّ شيء لاربّ غيره كما أنّه موجد كلّ شيء لاموجد غيره .

و هذا برهان تامّ سهل التناول حتّى للأفهام البسيطة يناله الإنسان الّذي يذعن بفطرته أنّ للعالم المشهود حقيقة وواقعيّة من غير أن يكون وهما مجرّداً كما يبديه السفسطة والشكّ ، و يثبت به توحيد الاُلوهيّة والربوبيّة ، ولذلك تمسّك به في هذا المقام الّذي هو مقام خصام الوثنيّة .

و من هنا يظهر فساد زعم من زعم أنّ قوله : « أفي الله شكّ فاطر السماوات و الأرض » حجّة مسوقة لإثبات خالق للعالم ، و كذا قول من قال : إنّه دليل اتّصال التدبير لتوحيد الربوبيّة بل هو برهان عليه تعالى من جهة قيام وجود كلّ شيء و آثار وجوده به من كلّ جهة فينتج توحّده في الربوبيّة و يزول به ماأيّدوه من الشكّ بقولهم : « و إنّا لفي شكّ ممّاتدعوننا إليه مريب » (١) .

ثمّ قولهم : « يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخّركم إلى أجل مسمّى » إشارة إلى برهان النبوّة الّتي أنكروها بقولهم : « إنّا كفرنا بما اُرسلتم به » يريدون به دين الرسل والشريعة السماويّة بالوحي .

و بيانه أنّ من سنّته تعالى الجارية هداية كلّ شيء إلى كماله و سعادته

---

(١) فهو قريب من مضمون قوله تعالى : « قل أفاتخذتم من دونه أولياء لايملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا » الرعد : وقد تقدم .

النوعيّة ، والإنسان أحد هذه الأنواع المشمولة للهداية الإلهيّة فمن الواجب في العناية الإلهيّة أن يهتدي إلى سعادة حياته . لكن له حياة خالدة غير محدودة بالدنيا ولا منقطعة بالموت ، وسعادته في الحياة أن يعيش في الدنيا عيشة مطمئنّة على أساس تعديل قواه في التمتّع من أمتعة الحياة من مأكول ومشروب و لباس و نكاح و غير ذلك وهي الأعمال الصالحة ، وفي الآخرة أن يعيش على ما اكتسبه من الاعتقاد الحقّ والعمل الصالح .

وهو وإن كان مجهّزاً بفطرة تذكّره حقّ الاعتقاد وصالح العمل لكنه مجبول من جهة اُخرى على العيشة الاجتماعيّة الّتي تدعوه إلى اتّباع الأهواء و الظلم و الفسق فمجرّد ذكرى الفطرة لايكفي في حمله على سنّة حقّة عادلة تحصّل له الاستقامة في الاعتقاد والعمل و إلّا لم يفسد المجتمع الإنساني ولا واحد من أجزائه قطّ وهم مجهّزون بالفطرة .

فمن الواجب في العناية أن يمدّ النوع الإنساني مع ماله من الفطرة الداعية إلى الصلاح و السعادة بأمر آخر تتلقّى به الهداية الإلهيّة و هو النبوّة الّتي هي موقف إنسانيّ طاهر ينكشف له عنده الاعتقاد الحقّ و العمل الصالح بوحي إلهيّ و تكليم غيبيّ يضمن اتّباعه سعادة الفرد و المجتمع في الدنيا والآخرة .

أمّا سعادة الدنيا فلما تقدّم كراراً أنّ بين المعاصي و المظالم و بين النكال و العقوبة الإلهيّة الّتي تنتهي إلى الهلاك ملازمة فلو لم يفسد المجتمع و داموا على الصلاح الفطريّ لم يخترمهم الهلاك و لم يفاجئهم النكال وعاشوا ما قدّر لهم من الآجال الطبيعيّة و العيشة المغبوطة .

و أمّا سعادة الآخرة فلأنّ اتّباع الدعوة الإلهيّة و بعبارة اُخرى الإيمان و التقوى يحلّيان النفس بالهيئة الصالحة و يذهبان بدرن النفس الّذي هو الذنوب بمقدار الاتّباع .

فربوبيّته تعالى لكلّ شيء المستوجبة لتدبيرها أحسن تدبير و هدايته كلّ نوع إلى غايته السعيدة تستدعي أن تعني بالناس بإرسال رسل منهم إليهم و دعوته

الناس بلسان رسله إلى الإيمان و العمل الصالح ليتمّ بذلك سعادتهم في الدنيا و الآخرة ، أمّا في الدنيا فبالتخلّص عن النكال و العقوبة القاضية عليهم ، و أمّا في الآخرة فبالمغفرة الإلهيّة بمقدار ما تلبّسوا به من الإيمان و العمل الصالح .

إذا عرفت ما ذكرناه بان لك أنّ قوله تعالى حاكيا عن الرسل : « يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يؤخّركم إلى أجل مسمّى » إشارة منهم عليهم السلام إلى حجّة النبوّة العامّة ، و أنّ قوله : « ليغفر لكم » الخ إشارة إلى غاية الدعوة الاُخرويّة و قوله : « و يؤخّركم » الخ إشارة إلى غايتها الدنيويّة ، وقدّم ما للآخرة على ما للدنيا لأنّ الآخرة هي المقصودة بالذات و هي دار القرار .

وقد نسبوا الدعوة في كلامهم إلى الله سبحانه للتنبيه لما هو الحقّ تجاه قول الكفّار « تدعوننا إليه » حيث نسبوها إلى الرسل و قوله : « من ذنوبكم » ظاهر في التبعيض ، و لعلّه للدلالة على أنّ المغفرة على قدر الطاعة ، والمجتمع الإنسانيّ لا يخلو عن المعصية المستوجبة للمؤاخذة البتّة فالمغفور على أيّ حال بعض ذنوب المجتمع لا جميعها فافهم ذلك .

و ربّما ذكر بعضهم أنّ المراد به أنّه يغفر حقوق الله لا حقوق الناس ، وردّ بأنّه صحّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّ الإسلام يجبّ ما قبله .

و ربّما قيل : إنّ « من » زائدة واُيّد بقوله تعالى في موضع آخر : « يغفر لكم ذنوبكم » بدون من . و فيه أنّ من إنّما يزاد في النفي دون الإثبات كقولهم: ما جاءني من رجل و تدخل على النكرة دون المعرفة كما قيل . على أنّ مورد الآيتين مختلف فإنّ قوله : « يغفر لكم ذنوبكم » الظاهر في مغفرة الجميع إنّما هو في مورد الإيمان و الجهاد و هو قوله : « تؤمنون بالله ورسوله و تجاهدون في سبيل الله بأموالكم و أنفسكم - إلى أن قال - يغفر لكم ذنوبكم » الصفّ : ١٢ . و الّذي حكاه الله عن نوح عليه السّلام في مثل المقام و هو أوّل هؤلاء الرسل المذكورين في الآية قوله : « أن اعبدوا الله و اتّقوه وأطيعون يغفر لكم من ذنوبكم و يؤخّركم

إلى أجل مسمى » نوح : ٤ و هو يوافق الآية الّتي نحن فيها فالتبعيض لا مفرّ منه ظاهراً .

و ممّا قيل في توجيه الآية أنّ المراد بالبعض الكلّ توسّعا ، و من ذلك أنّ المراد مغفرة ما قبل الإيمان من الذنوب و أمّا ما بعد ذلك فمسكوت عنه ، و من ذلك أنّ المراد مغفرة الكبائر وهي بعض الذنوب إلى غير ذلك ، و هذه وجوه ضعيفة لا يعبؤ بها .

و قال الزمخشريّ في الكشّاف : فان قلت : ما معنى التبعيض في قوله : «من ذنوبكم » ؟ قلت : ما علمته جاء هكذا إلّا في خطاب الكافرين بقوله : « و اتّقوه و أطيعون يغفر لكم من ذنوبكم » « يا قومنا أجيبوا داعي الله و آمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم » و قال في خطاب المؤمنين : « هل أدلّكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم - إلى أن قال - يغفر لكم ذنوبكم » وغير ذلك ممّا يقفك عليه الاستقراء ، و كأنّ ذلك للتفرقة بين الخطابين ، و لئلّا يسوّى بين الفريقين في الميعاد . انتهى .

و كأنّ مراده أنّ المغفور من الذنوب في الفريقين واحد وهو جميع الذنوب إلّا أنّ تشريف مقام الإيمان أوجب أن يصرّح في المؤمنين بمغفرة الجميع ، ويقتصر في وعد الكفّار على مغفرة البعض و السكوت عن الباقي ، و مغفرة بعضها لا تنافي مغفرة البعض الآخر فليكن هذا مراده وإلّا فمجرّد التفرقة بين الخطابين لا ينتج ارتكاب مخالفة الواقع بتاتا .

و قوله : « و يؤخّركم إلى أجل مسمّى » أي لا يعاجلكم بالعقوبة و الهلاك و يؤخّركم إلى الأجل الّذي لا يؤخّر وقد سمّاه لكم ولا يبدّل القول لديه ، وقد تقدّم في تفسير أوّل سورة الأنعام أنّ الأجل أجلان : أجل موقوف معلّق ، و أجل مسمّى لا يؤخّر .

و من الدليل على هذا الّذي ذكرناه قول نوح لقومه في هذا المقام على ما حكاه الله سبحانه : « و يؤخّركم إلى أجل مسمّى إنّ أجل الله إذا جاء لا يؤخّر » نوح : ٤ .

قوله تعالى : « قالوا إن أنتم إلّا بشر مثلنا تريدون أن تصدّونا عمّا كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين » قدتقدّم في مباحث النبوّة في الجزء الثاني من الكتاب أنّ الآية المعجزة حجّة عامّة على نبوّة النبيّ لا حجة عاميّة وخاصّة الوحي والنبوّة الّتي هي نوع اتّصال بالغيب أمر خارق للعادة الجارية بين أفراد الإنسان لا يجدونها من أنفسهم فعلى من يدّعيها الإثبات ، ولا طريق إلى إثباتها إلّا بالإتيان بخارق للعادة آخر يدلّ على صحّة هذا الإتّصال الغيبيّ لأنّ حكم الأمثال واحد وإذا جاز أن يخترق العادة بشيء جاز أن يخترق بما يماثله .

والرسل عليهم السلام لمّا احتجّوا على كفّار اُممهم في النبوّة العامّة بقولهم : « يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يؤخّركم إلى أجل مسمّى » عادت الكفّار إليهم بطلب الدليل منهم على ما يدّعونه من النبوّة لأنفسهم معتذرين في ذلك بقولهم : « إن أنتم إلّا بشر مثلنا » ثمّ صرّحوا بما يطلبونه من الدليل و هو الآيه المعجزة بقولهم « فأتونا بسلطان مبين » .

فالمعنى سلّمنا أنّ من مقتضى العناية الإلهيّة أن يدعونا إلى المغفرة والرحمة لكنّا لا نسلّم لكم أنّ هذه الدعوة قائمة بكم كما تدّعون فإنّكم بشر مثلنا لا تزيدون علينا بشيء ، و لو كان مجرّد البشريّة يوجب ذلك لكنّا وجدناه من أنفسنا و نحن بشر فإن كنتم صادقين في دعواكم هذه فأتونا بسلطان مبين أي ببرهان قاطع يتسلّط على عقولنا و يضطرّنا إلى الإذعان بنبوّتكم و هو آية معجزة غيبيّة تخرق العادة كما أنّ ما تدّعونه خارق مثلها .

وبهذا البيان يظهر أوّلا أنّ كلامهم هذا من قبيل منع الدعوى ، و قولهم : « إن أنتم إلّا بشر مثلنا » سند المنع ، و قولهم : « فأتونا بسلطان مبين » تصريح بطلب الدليل .

و ثانيا أنّ قولهم : « تريدون أن تصدّونا عمّا كان يعبد آباؤنا » من قبيل الاعتراض الواقع بين المنع و سنده و معناه أنّكم لمّا كنتم بشراً مثلنا لا فضل لكم علينا بشيء فلا وجه لأن نقبل منكم ما لا نجده من أنفسنا ولا نعهده من أمثالنا ، و

الّذي نعهده من أمثال هذه الاُمور أنّها إنّما تظهر عن أغراض و مطامع دنيويّة مادّيّة فليس إلّا أنّكم تريدون أن تصرفونا عن سنّتنا القويّة و طريقتنا المثلى .

قوله تعالى : « قالت لهم رسلهم إن نحن إلّا بشر مثلكم ولكنّ الله يمنّ على من يشاء » إلى آخر الآية جواب الرسل عمّا أوردوه على رسالتهم بأنّكم بشر مثلنا فلستم ذوي هويّة ملكوتيّة حتّى تتّصلوا بالغيب فإن كنتم صادقين في دعواكم هذه القدرة الغيبيّة فأتونا بسلطان مبين .

و محصّل الجواب أنّ كوننا بشراً مثلكم مسلّم لكنّه يوجب خلاف ما استوجبتموه أمّا قولكم إنّ كونكم بشراً مثلنا يوجب أن لا تختصّوا بخصيصة لا نجدها من أنفسنا و هي الوحي والرسالة فجوابه أنّ المماثلة في البشريّة لا توجب المماثلة في جميع الكمالات الصوريّة والمعنويّة الإنسانيّة كما أنّ اعتدال الخلقة وجمال الهيئة و كذا رزانة العقل و إصابة الرأي و الفهم والذكاء كمالات صوريّة و معنويّة توجد في بعض أفراد الإنسان دون بعض فمن الجائز أن ينعم الله بالوحي والرسالة على بعض عباده دون بعض فإنّ الله يمنّ على من يشاء منهم .

وأمّا قولكم : « فأتونا بسلطان مبين» فإنّه مبنيّ على كون النبيّ ذا شخصيّة ملكوتيّة و قدرة غيبيّة فعّالة لما تشاء ، وليس كذلك فما النبيّ إلّا بشر مثلكم يوحى إليه بالرسالة و ليس له من الأمر شيء ، و ما كان له أن يأتي بآية من عنده إلّا أن يشاء الله ذلك و يأذن فيه .

فقوله : « إن نحن إلّا بشر مثلكم » تسليم من الرسل لقولهم : «إن أنتم إلّا بشر مثلنا » لاستنتاج خلاف ما استنتجوه منه ، و قوله : « ولكنّ الله يمنّ على من يشاء» إشارة إلى مقدّمة بانضمامها يستنتج المطلوب ، وقوله : «وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلّا بإذن الله » جواب منهم استنتجوه من كونهم بشراً مثلهم .

و تذييل هذا الكلام بقولهم : « و على الله فليتوكّل المؤمنون » للإشارة إلى ما يجري مجرى حجّة ثانية على إرجاع الأمر كلّه ـ ومنه أمر الآية المعجزة ـ إلى الله و هي حجّة خاصّة بالمؤمنين و ملخّصها أنّ الإيمان بالله سبحانه يقتضي منهم أن

يذعنوا بأنّ الاتيان بالآية إنّما هو إلى الله لأنّ الحول والقوّة له خاصّة لايملك غيره من ذلك شيأً إلّا باذنه .

و ذلك لأنّه هوالله عزّ شأنه فهو الّذي يبدء منه و ينتهى إليه و يقوم به كلّ شيء فهو ربّ كلّ شيء المالك لتدبير أمره لا يملك شيء أمراً إلّا باذنه فهو وكيل كلّ شيء القائم بما يرجع إليه من الأمر فعلى المؤمن أن يتّخذ ربّه وكيلا في جميع ما يرجع إليه حتّى في أعماله الّتي تنسب إليه لما أنّ القوّة كلّها له سبحانه و على الرسول أن يذعن بأن ليس له الاتيان بآية معجزة إلّا باذن الله .

والآية ظاهرة في أنّ الرسل عليهم السلام لم يدّعوا امتناع إتيانهم بالآية المعجزة المسمّاة سلطانا مبينا ، و إنّما ادّعوا امتناع أن يستقلّوا بذلك من غير حاجة فيه إلى إذن الله سبحانه . و احتجّوا على ذلك أوّلا ، و ثانيا .

قوله تعالى : « وما لنا ألّا نتوكّل على الله و قد هدانا سبلنا ولنصبرنّ على ما آذيتمونا و على الله فليتوكّل المتوكّلون » ما استفهاميّة و الاستفهام للإنكار وقوله : « وقد هدانا سبلنا » حال من الضمير في « لنا » وسبل الأنبياء والرسل الشرائع الّتي كانوا يدعون إليها قال تعالى: «قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة » يوسف : ١٠٨ و المعنى ما الّذي نملكه من العذر في أن لانتوكّل على الله والحال أنّه تعالى هدانا سبلنا ولم يكن لنا صنع في هذه النعمة والسعادة الّتي منّ بها علينا فاذاكان سبحانه فعل بنا هذا الفعل الّذي هو كلّ الخير ، فمن الواجب أن نتوكّل عليه في سائر الأمور .

وهذا في الحقيقة حجّة ثانية على وجوب التوكّل عليه و إلقاء الزمام إليه سلك فيها من طريق الآثار الدالّة على وجوب التوكّل عليه كما أنّ الحجّة السابقة سلك فيها من النظر في نفس المؤثّر ، و تقرير الحجّة أنّ هدايته تعالى إيّانا إلى سبلنا دليل على وجوب التوكّل عليه لأنّه لايخون عباده ولا يريد بهم إلّا الخير ومع وجود الدليل على التوكّل لامعنى لوجود دليل على عدم التوكّل يكون عذراً لنافيه فلا سبيل لنا إلى عدم التوكّل عليه تعالى .

فقوله تعالى : « وعلى الله فليتوكّل المؤمنون » يجري مجرى اللمّ ، وقوله : « وما لنا ألاّ نتوكّل على الله و قد هدانا سبلنا » مجرى الإنّ فتدبّر في هذا البيان العذب و الاحتجاج السهل الممتنع الّذي قدّمه القرآن الكريم إلى متدبّريه في أوجز لفظ .

وقوله : « ولنصبرنّ على ما آذيتمونا » من تفريع الصبر على ما بيّن من وجوب التوكّل عليه أي إذا كان من الواجب أن نتوكّل عليه و نحن مؤمنون به وقد هدانا سبلنا فلنصبرنّ على إيذائكم لنا في سبيل الدعوة إليه متوكّلين عليه حتّى يحكم بما يريد و يفعل ما يشاء من غير أن نأوي في ذلك إلى ما عندنا من ظاهر الحول و القوّة .

وقوله : « وعلى الله فليتوكّل المتوكّلون » كلام مبنيّ على الترقّي أي كلّ من تلبّس بالتوكّل فعليه أن يتوكّل على الله سواء كان مؤمنا أو غير مؤمن إذ لا دليل غيره غير أنّ المتوكّل بحقيقة التوكّل لا يكون إلّا مؤمنا فإنّه مذعن أنّ الأمر كلّه لله فلا يسعه إلّا أن يطيعه فيما يأمر وينتهي عمّا ينهى ويرضى بما رضي به ويسخط عمّا سخط عنه وهذا هو الإيمان .

قوله تعالى : « وقال الّذين كفروا لرسلهم لنخرجنّكم من أرضنا أو لتعودنّ في ملّتنا » هذا تهديد منهم بعد ما عجزوا في مناظرتهم وخسروا في محاجّتهم ، والخطاب في قولهم : « لنخرجنّكم » الخ للرسل والّذين آمنوا معهم فما كانوا ليرضوا أن يعود الرسل في ملّتهم ويبقى أتباعهم على دين التوحيد . على أنّ الله سبحانه صرّح بذلك في قصص بعضهم كقوله في شعيب : « و قال الّذين استكبروا من قومه لنخرجنّك ياشعيب والّذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودنّ في ملّتنا » الأعراف : ٨٨ .

و قوله : « أو لتعودنّ في ملّتنا » « عاد » من الأفعال الناقصة بمعنى الصيرورة وهي الحيلولة من حال إلى حال سواء كان عليها سابقا أو لا ومن الدليل عليه ـ كما قيل ـ قوله : « في ملّتنا » ولو كان بمعنى الرجوع إلى ما كان لتعيّن أن يقال : إلى ملّتنا .

ومن هنا يظهر فساد ماقيل : إنّ ظاهرالآية أنّ الرسل كانوا قبل الرسالة في ملّتهم فكلّفهم الكفّار أن يعودوا إلى ماكانوا عليه .

على أنّ خطابهم لم يكن للرسل خاصّة بل لهم ولمن آمن بهم ممّن كان على ملّة الكفّار من قبل فالخطاب لهم ولرسلهم بالعود إلى ملّتهم على تقدير كون العود بمعنى الرجوع - إنّماهو من باب التغليب .

و من لطيف الصناعة في الآية دخول لام القسم و نون التأكيد على طرفي الترديد : « لنخرجنّكم أو لتعودنّ » مع أنّ أو للاستدراك وتفيد معنى الاستثناء ولا معنى لأن يقال : إلّا أن تعودوا والله في ملّتنا ، إلّا أنّ عودهم لمّا كان بإجبار من الكفّار كان في معنى الإعادة وعاد قوله : « لتعودنّ » طرف الترديد وصحّ دخول اللام والنون وآل المعنى إلى قولنا : والله لنخرجنّكم من أرضنا أو نعيدنّكم في ملّتنا .

قوله تعالى : « فأوحى إليهم ربّهم لنهلكنّ الظالمين و لنسكننّكم الأرض من بعدهم » إلى آخر الآية ، ضمير الجمع الأوّل والثاني للرسل والثالث للّذين كفروا بدلالة السياق ، والتعبير عنهم بالظالمين للإشارة إلى سببيّة ظلمهم للإهلاك فإنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّيّة كما أنّ قوله : « ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد » مشعر بعلّيّة الخوف للإسكان .

و قوله : « مقامي » مصدر ميميّ اُريد به قيامه تعالى على الأمر كلّه أو اسم مكان اُريد به مرتبة قيمومته تعالى للأمر كلّه ، والمراد من وعيده تعالى ما أوعد به المخالفين عن أمره من العذاب .

فالمراد بالخوف من مقامه تعالى تقواه بما أنّه الله القائم بأمر عباده والمراد بالخوف من وعيده تقواه بما أنّه الله الّذي حذّر عباده من مخالفة أمره بلسان أنبيائه و رسله فيعود على أيّ حال إلى التقوى وينطبق على قول موسى لقومه : « استعينوا بالله واصبروا إنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتّقين » الأعراف : ١٢٨ كما أشار إليه في الكشّاف .

و المعني فأوحي ربّ الرسل إليهم - وقد اُخذت صفة الربوبيّة الخاصّة بهم

لمكان توكّلهم الجالب للرحمة و العناية ـ و اُقسم لنهلكنّ هؤلاء المهدّدين لكم بظلمهم و لنسكننّكم هذه الأرض الّتي هدّدوكم بالإخراج منها و نورثكم إيّاها لصفة مخافتكم منّي و من وعيدي و كذلك نفعل فنورث الأرض عبادنا المتّقين .

قوله تعالى : « و استفتحوا و خاب كلّ جبار عنيد » الاستفتاح طلب الفتح و النصر . و الخيبة انقطاع الرجاء و الخسران و الهلاك ، و العنيد هو اللجوج و منه المعاند .

و الضمير في « و استفتحوا » للرسل أي طلبوا النصر من الله لمّا انقطعت بهم الأسباب من كلّ جانب و بلغ بهم ظلم الظالمين و تكذيب المعاندين كقول نوح فيما حكاه الله : « أنّي مغلوب فانتصر » القمر ١٠ ، و يمكن رجوع الضمير إلى الرسل و الكفّار جميعا فإنّ الكفّار أيضا كانوا يصرّون على أن يأتيهم الرسل بما يقضي بينهم كقولهم : « متى هذا الفتح » الم السجدة « متى هذا الوعد » يس : ٤٨ ، و على هذا التقدير يكون المعنى : و استفتح الرسل و الكفّار جميعا و كانت الخيبة للجبّارين و هو عذاب الاستئصال .

قوله تعالى : « من ورائه جهنّم و يسقى من ماء صديد » إلى آخر الآيتين . الصديد القيح السائل من الجرح ، و هو بيان للماء الّذي يسقونه في جهنّم . و التجرّع تناول المشروب جرعة جرعة على الاستمرار ، و الإساغة إجراء الشراب في الحلق يقال : ساغ الشراب و أسغته أنا كذا في المجمع و الباقي ظاهر .

قوله تعالى : « مثل الّذين كفروا بربّهم أعمالهم كرماد اشتدّت به الريح في يوم عاصف » إلى آخر الآية ، يوم عاصف شديد الريح تمثيل لأعمال الكفّار من حيث تترتّب نتائجها عليها و بيان أنّها حبط باطلة لا أثر لها من جهة السعادة فهو كقوله تعالى : « و قدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا » الفرقان : ٢٣ فأعمالهم كذرّات من الرماد اشتدّت به الريح في يوم شديد الريح فنثرته و لم يبق منه شيئاً هذا مثلهم من جهة أعمالهم .

و من هنا يظهر أن لا حاجة إلى تقدير شيء في الكلام و إرجاعه إلى مثل

قولنا : مثل أعمال الّذين كفروا ، الخ و الظاهر أنّ الآية ليست من تمام كلام موسى بل هي كالنتيجة المحصّلة من كلامه المنقول .

﴿بحث روائى﴾

في الكافي بإسناده عن معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من اُعطي الشكر اُعطي الزيادة يقول الله عزّوجلّ : « لئن شكرتم لأزيدنّكم » .

و في الدر المنثور أخرج ابن أبي الدنيا و البيهقيّ في شعب الإيمان عن أبي زهير يحيى بن عطاردبن مصعب عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ما اُعطي أحد أربعة فمنع أربعة : ما اُعطي أحد الشكر فمنع الزيادة لأنّ الله يقول : « لئن شكرتم لأزيدنّكم » ، وما اُعطي أحد الدعاء فمنع الاجابة لأنّ الله يقول : « ادعوني استجب لكم » و ما اُعطي أحد الاستغفار فمنع المغفرة لأنّ الله يقول : « استغفروا ربّكم إنّه كان غفارا » و ما اُعطي أحد التوبة فمنع التقبّل لأنّ الله يقول : « وهو الّذي يقبل التوبة عن عباده » الشورى : ٢٥ .

و فيه أخرج أبو نعيم في الحلية من طريق مالك بن أنس عن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين قال : لمّا قال له سفيان الثوريّ : لاأقوم حتّى تحدّثني قال جعفر : أما إنّي اُحدّثك و ما كثرة الحديث لك بخير يا سفيان إذا أنعم الله عليك بنعمة فأحببت بقاءها و دوامها فأكثر من الحمد و الشكر عليها فإنّ الله تعالى قال في كتابه : « لئن شكرتم لأزيدنّكم» و إذا استبطأت الرزق فأكثر من الاستغفار فانّ الله تعالى قال في كتابه : « استغفروا ربّكم إنّه كان غفّارا يرسل السماء عليكم مدرارا و يمددكم بأموال وبنين - يعني في الدنيا و الآخرة [1] - ويجعل لكم جنّات و يجعل لكم أنهارا » .

يا سفيان إذا حزنك أمر من سلطان أو غيره فأكثر من لا حول ولا قوّة إلّا

---

(١) كذا فى النسخة و الظاهر أن يكون قوله « والاخرة » زائداً وأن يقع بعنى فى الاخرة بعد قوله « أنهارا »

بالله فإنّها مفتاح الفرج و كنز من كنوز الجنّة .

أقول : و في هذا المعنى روايات كثيرة من طرق الفريقين .

و في الكافي بإسناده عن عمر بن يزيد قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : شكر كلّ نعمة و إن عظمت أن تحمد الله .

و فيه بإسناده عن حمّاد بن عثمان قال : خرج أبو عبدالله عليه السلام من المسجد وقد ضاعت دابّته فقال : لئن ردّها الله عليّ لأشكرنّ الله حقّ شكره فما لبث أن اُتي بها فقال : الحمد لله . فقال قائل له : جعلت فداك ألست قلت : لأشكرنّ الله حقّ شكره ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام : ألم تسمعني قلت : الحمد لله ؟

و فيه بإسناده عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : هل للشكر حدّ إذا فعله العبد كان شاكراً ؟ قال : نعم ، قلت : و ماهو ؟ قال : الحمد لله ،على كلّ نعمة عليه في أهل و مال ، و إن كان فيما أنعم الله عليه في ماله حقّ أدّاه ، ومنه قوله عزّوجلّ : « سبحان الّذي سخّر لنا هذا و ما كنّا له مقرنين » ومنه قوله : « أنزلني منزلا مباركا و أنت خير المنزلين » ، و قوله : « ربّ أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق و اجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا » .

و في تفسير العيّاشيّ عن أبي ولّاد قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أرأيت هذه النعمة الظاهرة علينا من الله أليس إن شكرناه عليها و حمدناه زادنا كما قال الله في كتابه : « لئن شكرتم لأزيدنّكم » ؟ فقال : نعم من حمدالله على نعمه و شكره و علم أنّ ذلك منه لا من غيره زاد الله نعمه .

أقول : و الروايتان الأخيرتان تفسّران الشكر أحسن تفسير ، و ينطبق عليهما ما قدّمناه في البيان أنّ الشكر إظهار النعمة اعتقاداً وقولا و فعلا ، ويؤيّده إطلاق قوله تعالى : « وأمّا بنعمة ربّك فحدّث » الضحى : ١١ .

و في تفسير القمّيّ قال : حدّثني أبي رفعه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله : قال : من آذى جاره طمعا في مسكنه ورثه الله داره . و هو قوله : « وقال الّذين كفروا لرسلهم - إلى قوله - فأوحى إليهم ربّهم لنهلكنّ الظالمين و لنسكننّكم الأرض من بعدهم » .

و في التفسرين المجمع و روح المعاني عن النبيّ ﷺ: من آذى جاره أورثه الله داره .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن الضريس عن أبي مجلز قال : قال رجل لعليّ ابن أبي طالب · أنا أنسب الناس . قال : إنّك لا تنسب الناس . قال : بلى . فقال له عليّ : أرأيت قوله تعالى : «وعاداً و ثمود و قرونا بين ذلك كثيرا » ؟ قال : أنا أنسب ذلك الكثير . قال : أرأيت قوله : « ألم يأتكم نبؤ الّذين من قبلكم قوم نوح و عاد و ثمود و الّذين من بعدهم لا يعلمهم إلّا الله » فسكت .

وفي المجمع عن أبي عبدالله عليه السلام : الصديد هو الدم والقيح من فروج الزواني في النار .

و في الدرّ المنثور أخرج أحمد و الترمذيّ و النسائيّ و ابن أبي الدنيا في صفة النار و أبو يعلى و ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و الطبرانيّ و أبو نعيم في الحلية و صحّحه و ابن مردويه و البيهقيّ في البعث و النشور عن أبي أمامة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في قوله : « و يسقى من ماء صديد يتجرّعه » قال: يقرّب إليه فيتكرّهه فإذا دنا منه شوى وجهه ووقعت فروة رأسه فإذا شربه قطّع أمعاءه حتّى يخرج من دبره يقول الله تعالى : « فسقوا ماء حميما فقطّع أمعاءهم » و قال : « و إن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه » .

و في تفسير القمّي في الآية قال : قال : يقرّب إليه فيتكرّهه فإذا دنا منه شوى وجهه و وقعت فروة رأسه فإذا شرب تقطّعت أمعاؤه و مزقت تحت قدميه و إنّه ليخرج من أحدهم مثل الوادي صديد و قيح . الحديث .

و فيه في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام : العنيد المعرض عن الحقّ .

✿ ✿ ✿

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْاَرْضَ بِالْحَقِّ اِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ
بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (١٩) وَ مَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيزٍ (٢٠) وَ بَرَزُوا لِلّٰهِ جَمِيعاً فَقَالَ
الضُّعَفٰاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا اِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ اَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ
اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْهَدٰينَا اللّٰهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا اَجَزِعْنَا اَمْ صَبَرْنَا مَالَنَا
مِنْ مَحِيصٍ (٢١) وَ قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْاَمْرُ اِنَّ اللّٰهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ
وَ وَعَدْتُكُمْ فَاَخْلَفْتُكُمْ وَ مَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ اِلَّا اَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ
لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا اَنْفُسَكُمْ مَا اَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَ مَا اَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ اِنِّي
كَفَرْتُ بِمَا اَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ اِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ (٢٢) وَ اُدْخِلَ
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
بِاِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ (٢٣) اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ
طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢٤) تُؤْتِي اُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا وَ
يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٥) وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ
خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ مَالَهَا مِنْ قَرَارٍ (٢٦) يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا
بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَ يُضِلُّ اللّٰهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ
اللّٰهُ مَا يَشَاءُ (٢٧) اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ كُفْراً وَ اَحَلُّوا قَوْمَهُمْ

دار البوار (٢٨) جهنم يصلونها و بئس القرار (٢٩) وجعلوا لله أنداداً ليضلوا عن سبيله قل تمتعوا فان مصيركم الى النار (٣٠) قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلوة و ينفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلال (٣١) الله الذى خلق السموات و الارض و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم و سخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بامره وسخر لكم الانهار (٣٢) وسخر لكم الشمس والقمر دائبين و سخر لكم الليل و النهار (٣٣) وآتيكم من كل ما سالتموه و ان تعدوا نعمت الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار (٣٤) .

﴿ بيان ﴾

تشتمل الآيات على تذكرة الناس في صورة خطاب النبيّ ﷺ مرّة بعد مرّة بقوله : « ألم تر كيف خلق الله السماوات و الأرض بالحقّ » « ألم تر كيف ضرب الله مثلا » « ألم تر إلى الّذين بدّلوا نعمة الله كفرا » .

يذكّر تعالى بها أنّ الخلقة مبنيّة على الحقّ فهم سيبرزون جميعا فالّذين ساروا بالحقّ و آمنوا بالحقّ و عملوا الحقّ ينالون السعادة و الجنّة ، و الّذين اتّبعوا الباطل و عبدوا الشيطان و أطاعوا الطغاة المستكبرين منهم غروراً بظاهر عزّتهم و قدرتهم لزمهم شقاء لازم وتبرّء منهم متبوعوهم من الجنّ والإنس ولله العزّة والحمد.

ثمّ يذكّر أنّ هذا التقسّم إلى فريقين إنّما هو لانقسام سلوكهم إلى قسمين: سلوك هدى و سلوك ضلال ، و الّذي يلزمه الهدى هو المؤمن و الّذي يلزمه الضلال هو الظالم و القاضي بذلك هو الله سبحانه يفعل ما يشاء وله العزّة و الحمد .

ثمّ يذكّر بالاُمم الماضية الهالكة و ما وقعوا فيه من البوار بسبب كفرانهم بنعمة الله العزيز الحميد ، و يعاتب الإنسان بظلمه و كفره بالنعم الإلهيّة الّتي ملأت الوجود و إن تعدّوها لا تحصوها .

قوله تعالى : « ألم تر كيف خلق الله السماوات و الأرض بالحقّ » المراد بالرؤية هو العلم القاطع فإنّه الصالح لأن يتعلّق بكيفيّة خلق السماوات والأرض دون الرؤية البصريّة .

ثمّ الفعل الحقّ و يقابله الباطل هو الّذي يكون لفاعله فيه غاية مطلوبة يسلك إليه بذاته فمن المشهود أنّ كلّ واحد من الأنواع من أول تكوّنه متوجّه إلى غاية مؤجّلة لابغية له دون أن يصل إليها ثمّ البعض منها غاية للبعض ينتفع به في طريق كينونته ويصلح به في حدوثه وبقائه كالعناصر الأرضيّة الّتي ينتفع بها النبات والنبات الّذي ينتفع به الحيوان وهكذا قال تعالى : « ماخلقنا السماوات و الأرض ومابينهما لاعبين ماخلقناهما إلّا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لايعلمون » الدخان : ٣٩ . و قال : « وما خلقنا السماء و الأرض وما بينهما باطلا ذلك ظنّ الّذين كفروا » ص : ٢٨ .

فلا تزال الخلقة تقع مرحلة بعد مرحلة و تنال غاية بعد غاية حتّى تتوقّف في غاية لاغاية بعدها ، وذلك رجوعها إلى الله سبحانه قال تعالى : « و أنّ إلى ربّك المنتهى » النجم : ٤٢ .

و بالجملة الفعل إنّما يكون فعلا حقّا إذا كان له أمر يقصده الفاعل بفعله وغاية يسلك بالفعل إليها ، و أمّا إذا كان فعلا لايقصد به إلّا نفسه من غير أن يكون هناك غرض مطلوب فهو الفعل الباطل ، وإذا كان الفعل الباطل ذانظام وترتيب فهو الّذي يسمّى لعبا كما يلعب الصبيان بإتيان حركات منظّمة مرتّبة لاغاية لهم وراءها ولا أنّ لهم همّا إلّا إيجاد ماتخيّلوه من صورة الفعل لشوق نفساني منهم إلى ذلك .

وفعله تعالى ملازم للحقّ مصاحب له فخلق السماوات و الأرض يخلف عالماً باقيا بعد زواله ، ولو لم يكن كذلك كان باطلا لاأثر له ولا خلف يخلفه ، وكان العالم

المشهود بما فيه من النظام البديع لعبا منه سبحانه اتّخذه لحاجة منه إليه كالتنفّس من كرب و سأمة و التفرّج من همّ أو التخلّص من وحشة وحدة و نحو ذلك وهو سبحانه العزيز الحميد لاتمسّه حاجة ولا يذلّه فقر وفاقة .

وبما مرّ يظهر أنّ الباء في قوله : « بالحقّ » للمصاحبة وأنّ قول بعضهم : إنّ الباء للسببيّة أو الآلة و أنّ المعنى كيف خلقها بقوله الحقّ أو للغرض الحقّ ليس على ماينبغي .

قوله تعالى : «إن يشأ يذهبكم و يأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز » أي بشاقّ صعب ، و الخطاب لعامّة البشر بجعل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مثالا لهم يمثّلون به لأنّ الخطاب متوجّه إليه في قوله قبل وبعد : « ألم تر » « وما ذلك » .

قد تقدّم أنّ كون الخلقة بالحقّ هو مقتضى كونه تعالى عزيزاً غنيّاً بالذات إذ لولم يقتض غناه ذلك و أمكن صدور اللعب منه تعالى و كان هذا الخلق المشهود بماله من النظام البديع لعبا لايقصد به إلّا حدوث وفناء كان ذلك لشوق خياليّ منه إليه وحاجة داخليّة كتنفيس كرب وتفريج همّ أو اُنس عن وحشة وسأمة و نحوذلك وغناه تعالى بالذات يدفع ذلك .

ولعلّ هذه النكتة هي الّتي أوجبت تعقيب قوله : « كيف خلق الله السماوات والأرض » بقوله : « إن يشأ يذهبكم » الخ فقوله: « إن يشأ يذهبكم » الخ في موضع البيان لما تقدّمه و المعنى ألم تعلم أنّ الله خلق هذا الخلق المشهود عن عزّة منه وغنى و أنّه إن يشأ يذهبكم و يأت بخلق جديد و ما ذلك عليه تعالى بعزيز وهوالله عزّ اسمه له الأسماء الحسنى و كلّ العزّة والكبرياء .

وبهذا يظهر أنّ وضع الظاهر في موضع المضمر في قوله : « على الله » للدلالة على الحجّة و أنّ عدم عزّة ذلك عليه تعالى من جهة كونه هوالله عزّ اسمه .

فإن قلت : لوكان الإتيان بقوله : « إن يشأ » الخ للدلالة على غناه المطلق وعدم كونه لاعبا بالخلق لكان الأنسب الاقتصار على قوله : « إن يشأ يذهبكم » وترك قوله : « و يأت بخلق جديد » فإنّ إذهاب القديم و الإتيان بجديد لاينفي اللعب

لجواز أن يكون نفس إذهاب بعض وإتيان بعض لعبا .

قلت : هذا كذلك لوقيل : إن يشأ يذهب جميع الخلق و يأت بخلق جديد و لكن لمّا قيل : «إن يشأ يذهبكم » الخ و الخطاب لعامّة البشرأولاُمّة النبي ﷺ فقط أوللموجودين في عصره كان من اللاّزم أن يعقّبه بقوله : « ويأت بخلق جديد» فإنّ هذا الخلق المشهود بما بين أجزائه من الارتباط والتعلّق لايتمّ الغرض منه إلاّ بهذه الصفة الموجودة والتركّب و التألّف الخاصّ ، ولو اُذهب الناس على بقاء من السماوات والأرض بحالها الحاضرة كان ذلك باطلا ولعبا من جهة اُخرى .

وبعبارةاُخرى إذهاب الإنسان فقطمن غير إتيان بخلق جديدعلىإبقاءلسائر الخلق المشهود لعب باطل كما أنّ إذهاب الخلق من أصله من غير غاية مترتّبة لعب باطل ، و إنّما الحقّ الّذي يكشف عن غناه تعالى أن يذهب قوما و يأتي بآخرين وهو الّذي تذكره الآية الكريمة فافهم ذلك .

قوله تعالى :«وبرزوا لله جميعا»إلى آخرالآية البروزهو الخروجإلى البراز بفتح الباء وهو الفضاء يقال : برز إليه إذا خرج إليه بحيثلايحجبه عنه حاجب ، و منه المبارزة والبراز كخروج المقاتل من الصفّ إلى كفؤه من العدوّ .

والتبع بفتحتين جمع تابع كخدم وخادم وقيل : اسم جمع ، وقيل : مصدر جيء به للمبالغة ، و الإغناء الإفادة وضمّن معنى الدفع و لذا عدّي بعن كما قيل ، و الجزع والصبر متقابلان ، والمحيص اسم مكان من حاص يحيص حيصا وحيوصا إذا زال عن المكروه كما في المجمع فالمحيص هو المكان الّذي يزول إليه الإنسان من المكروه والشدّة .

وقوله : « وبرزوا لله جميعا » أي ظهروا له تعالى ظهوراً لا يحجبهم عنه حاجب وهذا بالنسبة إلى أنفسهم حيثكانوا يتوهّمون في الدنيا أنّ ربّهم في غيبة عنهم وهم غائبون عنه فإذا كان يوم القيامة زال كلّ ستر متوهّم و شاهدوا أن لاحاجب هناك يحجبهم عنه ، وأمّا هوتعالى فلا ساتر يستر عنه في دنيا ولا آخرة قال تعالى : « إنّ الله لايخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء » آل عمران : ٣ .

ويمكن أن تكون الجملة كناية عن خلوصهم لحساب الأعمال وتعلّق المشيّة الإلهيّة بانقطاع الأعمال و إنجاز الجزاء الموعود كما قال : : « سنفرغ لكم أيّها الثقلان » الرحمن : ٣١ .

وقوله : « فقال الضعفاء للّذين استكبروا ـ إلى قوله ـ من شيء » تخاصم بين الكفّار يوم القيامة ـ على ما يعطيه السياق ـ فالضعفاء هم المقلّدون المطيعون لأوليائهم من الكفّار ، و المستكبرون هم أولياؤهم المتبوعون اُولوا الطول و القوّة المستنكفون عن الإيمان بالله وآياته .

والمعنى فقال الضعفاء المقلّدون للّذين استكبروا منهم إنّا كنّا في الدنيا لكم تابعين مطيعين من غير أن نسألكم حجّة على ما تأمروننا به فهل أنتم مفيدون لنا اليوم تدفعون عنّا شيئاً من عذاب الله الّذي قضي علينا .

وعلى هذا فلفظة «من» في قوله « من عذاب الله » للبيان وفي قوله : « من شيء » زائدة للتأكيد كما في قولنا : ماجاءني من أحد ، والنفي والاستفهام متقاربان حكما ولا دليل على امتناع تقدّم البيان على المبيّن و خاصّة مع اتّصالهما و عدم الفصل بينهما .

و قوله : « قالوا لوهدانا الله لهديناكم » ظاهر السياق أنّ المراد بالهداية هنا الهداية إلى طريق التخلّص من العذاب و يمكن أن يكون المراد بها الهداية إلى الدين الحقّ في الدنيا والمآل واحد لما بين الدنيا والآخرة من التطابق ، ولا يبرز في الاُخرى إلّا ما كان كامنا في الاُولى قال تعالى حكاية عن أهل الجنّة : « وقالوا الحمد لله الّذي هدانا لهذا و ما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربّنا بالحقّ » الأعراف : ٤٣ ، مزجوا الهدايتين بعضا ببعض كما هو ظاهر .

وقوله : « سواء علينا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محيص » سواء و الاستواء والتساوي واحد ، و سواء خبر لمبتدء محذوف و الجملة الاستفهاميّة بيان لذلك ، و قوله : « ما لنا من محيص » بيان آخر للتساوي ، والمعنى الأمران متساويان علينا و بالنسبة إلينا و هما الجزع والصبر لا مهرب لنا عن العذاب اللازم .

قوله تعالى : « و قال الشيطان لمّا قضي الأمر » إلى آخر الآية في المجمع الإصراخ الإغاثة بإجابة الصارخ و يقال : استصرخني فلان فأصرخته أي استغاث بي فأغثته . انتهى .

و هذا كلام جامع يلقيه الشيطان يوم القيامة إلى الظالمين يبيّن فيه موقعه منهم و ينبّىء أهل الجمع منهم بوجه الحقّ في الرابطة الّتي كانت بينه و بينهم في الدنيا و قد وعدالله سبحانه أنّه سينبّؤهم يوم القيامة بما كانوا فيه يختلفون ، و أنّ الحقّ سيظهر يوم القيامة عن قبل كلّ من كان له من قبله خفاء أو التباس فالملائكة يتبرّؤن من شركهم والجنّ والقرناء من الشياطين يطردونهم ، والأصنام والآلهة الّتي اتّخذوها أربابا من دون الله يكفرون بشركهم ، و كبراؤهم و أئمّة الضلال لا يستجيبون لهم ، والمجرمون أنفسهم يعترفون بضلالهم و جرمهم ، كلّ ذلك واقعة في آيات كثيرة غير خفيّة على المتتبّع المتدبّر فيها .

والشيطان و إن كان بمعنى الشرير و ربّما اُطلق في كلامه تعالى على كلّ شرير من الجنّ والإنس كقوله : « و كذلك جعلنا لكلّ نبيّ عدوّاً شياطين الإنس والجنّ » الأنعام : ١١٢ لكنّ المراد به في الآية الشيطان الّذي هو مصدر كلّ غواية و ضلال في بني آدم و هو إبليس فإنّ ظاهر السياق أنّه يخاطب بكلامه هذا عامّة الظالمين من أهل الجمع و يعترف أنّه كان يدعوهم إلى الشرك ، و قد نصّ القرآن على أنّ الّذي له هذا الشأن هو إبليس و قد ادّعى هو ذلك و لم يردّ الله ذلك عليه كما في قوله : « قال فبعزّتك لأغوينّهم أجمعين إلّا عبادك منهم المخلصين ـ إلى أن قال ـ لأملأنّ جهنّم منك وممّن تبعك منهم أجمعين » ص : ٨٥ .

وأمّا ذرّيّته وقبيله الّذين يذكرهم القرآن بقوله : « إنّه يراكم هو و قبيله من حيث لاترونهم إنّا جعلنا الشياطين أولياء للّذين لايؤمنون » الأعراف : ٢٧ ، و قوله : « أفتتّخذونه و ذرّيّته أولياء » الكهف ـ ٥٠ فولاية الواحد منهم إمّا لبعض الناس دون بعض أو في بعض الأعمال دون بعض ، و إمّا ولاية على نحو العونيّة فهو العون ، و الأصل الّذي ينتهي إليه أمر الإضلال والإغواء هو إبليس .

فهذا القائل : « إنّ الله وعدكم وعد الحقّ » الخ هو إبليس يريد بكلامه ردّ اللوم على فعل المعاصي إليهم والتبرّي من شركهم فقوله : « إنّ الله وعدكم وعد الحقّ ووعدتكم فأخلفتكم » أي وعدكم الله وعداً حققّه الوقوع وصدّقته المشاهدة من البعث والجمع والحساب و فصل القضاء والجنّة والنار ، و وعدتكم أنا أن لا بعث ولا حساب ولا جنّة ولا نار ولم أف بما وعدت حيث ظهر خلاف ما وعدت . كذا ذكره المفسّرون .

و على هذا فالموعود جميع ما يرجع إلى المعاد إثباتا و نفيا أثبته الله سبحانه و نفاه إبليس ، و إخلاف الوعد كناية عن ظهور الكذب و عدم الوقوع من إطلاق الملزوم و إرادة اللازم .

و من الممكن ـ بل هو الوجه ـ أن يشمل الوعد ما يترتّب على الإيمان والشرك في الدنيا والآخرة جميعا لأنّهما متطابقتان فقد وعد الله أهل الإيمان حياة طيّبة و عيشة سعيدة ، و أهل الشرك المعرضين عن ذكره معيشة ضنكا و تحرّجا في صدورهم و عذابا في قلوبهم فى الدنيا ، و وعد الجميع بعثا و حسابا و جنّة و ناراً في الآخرة .

و وعد إبليس أولياءه بالأهواء اللذيذة والآمال الطويلة و أنساهم الموت و صرفهم عن البعث والحساب و خوّفهم الفقر والذلّة و ملامة الناس ،وكان مفتاحه في جميع ذلك إغفالهم عن مقام ربّهم و تزيين ما بين أيديهم من الأسباب مستقلّة بالتأثير خالقة لآثارها و تصوير نفوسهم لهم في صورة الاستقلال مهيمنة على سائر الأسباب تدبّرها كيف شاءت فتغريهم على الاعتماد بأنفسهم دون الله و تسخير الأسباب في سبيل الآمال والأماني .

وبالجملة وعدهم الله فيما يرجع إلى الدنيا والآخرة بما وفى لهم فيه، ودعاهم إبليس من طريق الإغفال و التزيين إلى الأوهام و الأمانيّ و هي بين ما لا يناله الإنسان قطعا وما إذا ناله وجده غير ما كان يظنّه ، فيتركه إلى ما يظنّه كما يريد هذا في الدنيا وأمّا الآخرة فينسيه شؤونها كما تقدّم .

وقوله: «وما كان لي عليكم من سلطان إلّا أن دعوتكم فاستجبتم لي» السلطان - كما ذكره الراغب - هو السلاطة و هو التمكّن من القهر، و تسمّى الحجّة أيضا سلطانا لما فيها من التمكّن من قهر العقول على ما لها من النتائج، و كثيراً ما يطلق و يراد به ذو السلطان كالملك و غيره.

والظاهر أنّ المراد ما هو أعمّ من السلطة الصوريّة والمعنويّة فالمعنى و ما كان في الدنيا لي عليكم من تسلّط لا من جهة أشخاصكم و أعيانكم فاُجبركم على معصية الله بسلب اختياركم و تحميل إرادتي عليكم، ولا من جهة عقولكم فاُقيم لكم الحجّة على الشرك كيفما شئت فتضطرّ عقولكم لقبوله و تطيعها نفوسكم فيما تأمرها به.

والظاهر أيضا أن يكون الاستثناء في قوله: «إلّا أن دعوتكم» منقطعا والمعنى لكن دعوتكم من غير أيّ سلطان فاستجبتم لي، و دعوته الناس إلى الشرك والمعصية وإن كانت بإذن الله لكنّها لم تكن تسليطا فإنّ الدعوة إلى فعل ليست تسلّطا من الداعي على فعل المدعوّ و إن كان نوع تسلّط على نفس الدعوة و من الدليل عليه قوله تعالى فيما يأذن له «و استفزز من استطعت منهم بصوتك - إلى أن قال - وعدهم و ما يعدهم الشيطان إلّا غروراً إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان و كفى بربّك وكيلا» أسرى: ٥٣.

و من هنا يظهر سقوط ما وجّه به الرازيّ في تفسيره كون الاستثناء متّصلا إذ قال: إنّ القدرة على حمل الإنسان على الشيء تارة تكون بالقهر من الحامل، و تارة تكون بتقوية الداعية في قلبه و ذلك بإلقاء الوسواس إليه، وهذا نوع من أنواع التسلّط فكأنّه قال: ما كان لي تسلّط عليكم إلّا بالوسوسة لا بالضرب و نحوه.

وجه السقوط أنّ عدم كون مجرّد الدعوة سلطانا و تمكّنا من القهر على المدعوّ بديهيّ لا يقبل التشكيك فعدّه من أنواع التسلّط ممّا لا يصغى إليه.

نعم ربّما انبعث من المدعوّ ميل نفسانيّ إلى المدعوّ إليه فانقاد للدعوة و سلّط الداعي بدعوته على نفسه لكنّه تسليط من المدعوّ لا تسلّط من الداعي و بعبارة اُخرى هي سلطة يملكها المدعوّ من نفسه فيملّكها الداعي و ليس الداعي

يملكها عليه من نفسه ، وإبليس إنّما ينفي التسلّط الّذي يملكه من نفسه لا ما يسلّطونه على أنفسهم بالانقياد بقرينة قوله : « فلا تلوموني ولوموا أنفسكم » .

و هذا هو التسلّط الّذي يثبته الله سبحانه له في قوله : « إنّه ليس له سلطان على الّذين آمنوا وعلى ربّهم يتوكّلون إنّما سلطانه على الّذين يتولّونه و الّذين هم به مشركون » النحل : ١٠٠ ، أو قوله : « إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من اتّبعك من الغاوين » الحجر : ٤٢ ، و الآيات ـ كما ترى ـ ظاهرة في أنّ سلطانه متفرّع على الاتّباع والتولّي والإشراك لا بالعكس .

ولانتفاء سلطانه عليهم بالمرّة استنتج قوله بعد : « فلا تلوموني ولوموا أنفسكم » والفاء للتفريع أي إذا لم يكن لي عليكم سلطان بوجه من الوجوه ـ كما يدلّ عليه وقوع النكرة في سياق النفي والتأكيد بمن في قوله : « وما كان لي عليكم من سلطان » ـ فلا يعود إليّ شيء من اللوم العائد إليكم من جهة الشرك و المعصية فلا يحقّ لكم أن تلوموني بل الواجب عليكم أن تلوموا أنفسكم لأنّ لكم السلطان على عملكم .

وقوله : « ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخيّ » أي ما أنا بمغيثكم و منجيكم وما أنتم بمغيثيّ ومنجيّ فلا أنا شافع لكم ولا أنتم شافعون لي اليوم .

و قوله : « إنّي كفرت بما أشركتمون من قبل » أي إنّي تبرّأت من إشراككم إيّاي في الدنيا ، و المراد بالإشراك الإشراك في الطاعة دون الإشراك في العبادة كما يظهر من قوله تعالى خطابا لأهل الجمع : « ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنّه لكم عدوّ مبين و أن اعبدوني » يس : ٦١ .

و هذا الكلام منه تبرّ من شركهم كما حكى سبحانه تبرّي كلّ متبوع باطل من تابعه يوم القيامة و هو إظهار أنّ إشراكهم إيّاه بالله في الدنيا لم يكن إلّا وهما سرابيّا قال تعالى : « و يوم القيامة يكفرون بشرككم » فاطر : ١٤ و قال : « و قال الّذين اتّبعوا لو أنّ لنا كرّة فنتبرّء منهم كما تبرّؤا منّا » البقرة : ١٦٧ و قال : « قال الّذين حقّ عليهم القول ربّنا هؤلاء الّذين أغوينا أغويناهم كما غوينا تبرّأنا إليك ما كانوا إيّانا يعبدون و قيل ادعوا شركاءكم فدعوهم فلم يستجيبوا

لهم » القصص : ٦٤ :

و قوله : « إنّ الظالمين لهم عذاب أليم » من تمام كلام إبليس على ما يعطيه السياق يسجّل عليهم العذاب الأليم لأنّهم ظالمون ظلما لا يرجع إلّا إلى أنفسهم .

و ظاهر السياق أنّ قوله : « ما أنا بمصرخكم و ما أنتم بمصرخيّ » كناية عن انتفاء الرابطة بينه و بين تابعيه كما يشير تعالى إليه في مواضع اُخرى بمثل قوله : « لقد تقطّع بينكم و ضلّ عنكم ما كنتم تزعمون » الأنعام : ٩٤ و قوله : « فزيّلنا بينهم و قال شركاؤهم ما كنتم إيّانا تعبدون » يونس : ٢٨ .

و ذلك لظهور أنّه لو لم يكن كناية لكان قوله : « و ما أنتم بمصرخيّ » مستدركا مستغنى عنه لعدم تعلّق غرض به فلاهم يتوهّمون أنّهم قادرون على إغاثة إبليس و الشفاعة له ولا هو يتوهّم ذلك ولا المقام يوهم ذلك فهو يقول : لاتلوموني ولوموا أنفسكم لأنّ الرابطة مقطوعة بيني و بينكم لا ينفعكم أنّي كنت متبوعكم ولا ينفعني أنّكم كنتم أتباعي إنّي تبرّأت من شرككم فلست بشريك له تعالى ، و إنّما تبرّأت لأنّكم ظالمون في أنفسكم و الظالمون لهم عذاب أليم لا مسوّغ يومئذ للحماية عنهم و التقرّب منهم .

و هذا السياق ـ كما ترى ـ يشهد أنّ تابعي إبليس يلومونه يوم القيامة على ما أصابهم من المصيبة على اتّباعه متوقّعين منه أن يشاركهم في مصابهم بنحو و هو يردّ عليهم ذلك بأنّه لا رابط بينه و بينهم فلا يلحق لومهم إلّا بأنفسهم ولا يسعه أن يماسّهم و يقترب منهم لأنّه يخاف العذاب الأليم الّذي هيّىء للظالمين وهم ظالمون فهو قريب المعنى من قوله تعالى : « كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلمّا كفر قال إنّي بريء منك إنّي أخاف الله ربّ العالمين » الحشر : ١٦ .

و لعلّه من هنا قال بعضهم : إنّ المراد بقوله : « إنّي كفرت » الخ كفره في الدنيا على أن يكون « من قبل » متعلّقا بقوله : « كفرت » فقط ، أوبه و بقوله : « أشركتموني » على سبيل التنازع .

و بالجملة المطلوب العمدة في الآية أنّ الإنسان هو المسؤل عن عمله لأنّ

السلطان له لا لغيره فلا يلومن إلّا نفسه ، و أمّا رابطة التابعيّة و المتبوعيّة فهي وهميّة لا حقيقة لها و سيظهر هذه الحقيقة يوم القيامة عند ما يتبرّء منه الشيطان و يعيد لائمته إلى نفسه كما بيّن في الآية السابقة أنّ الرابطة بين الضعفاء والمستكبرين وهميّة لاتغني عنهم شيئاً عند ماتقع إليها الحاجة يوم القيامة حين انكشاف الحقائق .

و للمفسّرين في فقرات الآية أقوال شتّى مختلفة أغمضنا عن إيرادها ومن أراد الاطّلاع عليها فليراجع مطوّلات التفاسير .

و في الآية دلالة واضحة على أنّ الإنسان سلطانا على عمله هو الّذي يوجب ارتباط الجزاء به و يسلبه عن غيره ، و هو الّذي يعيد اللائمة إليه لا إلى غيره ، و أمّا كونه مستقلاّ بهذا السلطان فلا دلالة فيها على ذلك البتّة ، وقد تكلّمنا في ذلك في الجزء الأوّل من الكتاب في ذيل قوله : « ولايضلّ به إلّاالفاسقين» البقرة : ٢٦ .

قوله تعالى : « و اُدخل الّذين آمنوا و عملوا الصالحات جنّات » الخ بيان ما ينتهى إليه حال السعداء من المؤمنين ، و في قوله : « تحيّتهم فيها سلام » مقابلة حالهم من انعكاس السلام و التحيّة المباركة من بعضهم إلى بعض مع حال غيرهم المذكورين في الآيتين السابقتين من الخصام و تجبيه بعضهم بعضا بالكفر و التبرّي و الإياس .

قوله تعالى : « ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيّبة كشجرة طيّبةأصلها ثابت و فرعها في السماء تؤتي اُكلها كلّ حين بإذن ربّها » ذكروا أنّ « كلمة » بدل اشتمال من « مثلا » و « كشجرة » صفة بعد صفة لقوله « كلمة » أو خبر مبتدء محذوف و التقدير هي كشجرة ، و قيل : إنّ « كلمة » مفعول أوّل متأخّر لضرب و« مثلا » مفعوله الثاني قدّم لدفع محذورالفصل بين « كلمة » وصفتها وهي« كشجرة» و التقدير ضرب الله كلمة طيّبة كشجرة طيّبة الخ مثلا .

و قيل : « ضرب » متعدّ لواحد و« كلمة» منصوب بفعل مقدّر كجعل واتّخذ و التقدير ضرب الله مثلاجعل كلمة طيّبة كشجرة طيّبة الخ ، وأظنّ أنّ هذاأحسن الوجوه لو وجّه بكون « كلمة طيّبة » الخ عطف بيان لقوله : « ضرب الله مثلا »

من بيان الجملة للجملة ، و يتعيّن حينئذ نصب « كلمة » بمقدّر هو جعل أو اتّخذ لأنّ المدلول أنّه مثّل الكلمة بالشجرة و شبّهها بها و هو معنى قولنا : اتّخذ كلمة طيّبة كشجرة الخ .

و قوله : « أصلها ثابت » أي مرتكز في الأرض ضارب بعروقه فيها ، و قوله : « و فرعها في السماء » أي ما يتفرّع على ذلك الأصل من أغصانها في جهة العلو فكلّ ما علا و أظلّ سماء و قوله : « تؤتي اُكلها كلّ حين باذن ربّها» أي تثمر ثمرها المأكول كلّ زمان بإذن الله ، و هذا نهاية ماتفيده شجرة من البركات .

و اختلفوا في الآية أوّلا في المراد من الكلمة الطيّبة فقيل : هي شهادة أن لا إله إلّا الله و قيل : الإيمان و قيل : القرآن ، و قيل : مطلق التسبيح و التنزيه وقيل الثناء على الله مطلقا ، و قيل : كلّ كلمة حسنة ، و قيل : جميع الطاعات ، و قيل : المؤمن .

و ثانيا في المراد من الشجرة الطيّبة فقيل : النخلة و هو قول الأكثرين، و قيل : شجرة جوز الهند ، و قيل : كلّ شجرة تثمر ثمرة طيّبة كالتين و العنب و الرمّان ، و قيل : شجرة صفتها ما وصفه الله و إن لم تكن موجودة بالفعل .

ثمّ اختلفوا في المراد بالحين فقيل : شهران و قيل : ستّة أشهر ، و قيل: سنة كاملة ، و قيل : كلّ غداة و عشيّ ، و قيل : جميع الأوقات .

و الاشتغال بأمثال هذه المشاجرات ممّا يصرف الإنسان عمّا يهمّه من البحث عن معارف كتاب الله و الحصول على مقاصد الآيات الكريمة و أغراضها .

و الّذي يعطيه التدبّر في الآيات أنّ المراد بالكلمة الطيّبة الّتي شبّهت بشجرة طيّبة من صفتها كذا و كذا هو الاعتقاد الحقّ الثابت فانّه تعالى يقول بعد و هو كالنتيجة المأخوذة من التمثيل : « يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا و في الآخرة » الآية و القول هي الكلمة ولا كلّ كلمة بما هي لفظ بل بماهي معتمدة على اعتقاد و عزم يستقيم عليه الإنسان ولا يزيغ عنه عملا .

وقد تعرّض تعالى لما يقرب من هذا المعنى في مواضع من كلامه كقوله :

« إنّ الّذين قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا فلاخوف عليهم و لاهم يحزنون » الأحقاف ١٣ ، و قوله : « إنّ الّذين قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا تتنزّل عليهم الملائكة أن لاتخافوا ولا تحزنوا » حم السجدة : ٣٠ ، وقوله : «إليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح يرفعه » فاطر : ١٠ .

و هذا القول و الكلمة الطيّبة هو الّذي يرتّب تعالى عليه تثبيته في الدنيا و الآخرة أهله وهم الّذين آمنوا ثمّ يقابله بإضلال الظالمين و يقابله بوجه آخر بشأن المشركين ، و بهذا يظهر أنّ المراد بالمثّل هو كلمة التوحيد و شهادة أن لا إله إلّا الله حقّ شهادته .

فالقول بالوحدانيّة والاستقامة عليه هو حقّ القول الّذي له أصل ثابت محفوظ عن كلّ تغيّر و زوال و بطلان و هو الله عزّ اسمه أو أرض الحقائق ، و له فروع نشأت و نمت من غيرعائق يعوقه عن ذلك من عقائد حقّة فرعيّة و أخلاق زاكية و أعمال صالحة يحيى بها المؤمن حياته الطيّبة و يعمر بها العالم الإنسانيّ حق عمارته وهي التي تلائم سير النظام الكونيّ الّذي أدّى إلى ظهور الإنسان بوجوده المفطور على الاعتقاد الحقّ و العمل الصالح .

و الكمّل من المؤمنين وهم الّذين قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا فتحقّقوا بهذا القول الثابت و الكلمة الطيّبة مثلهم كمثل قولهم الّذي ثبتوا لا يزال الناس منتفعين بخيرات وجودهم و منعّمين ببركاتهم .

و كذلك كلّ كلمة حقّة و كلّ عمل صالح مثله هذا المثل ، له أصل ثابت و فروع رشيدة و ثمرات طيّبة مفيدة نافعة .

فالمثل المذكور في الآية يجري في الجميع كما يؤيّده التعبير بكلمة طيّبة بلفظ النكرة غير أنّ المراد في الآية على ما يعطيه السياق هو أصل التوحيد الّذي يتفرّع عليه سائر الاعتقادات الحقّة ، و ينمو عليه الأخلاق الزاكية و تنشأ منه الأعمال الصالحة .

ثمّ ختم الله سبحانه الآية بقوله : « ويضرب الله الأمثال للناس لعلّهم يتذكّرون»

ليتذكّر به المتذكّر أن لا محيص لمزيد السعادة عن التحقّق بكلمة التوحيد و الاستقامة عليها .

قوله تعالى : « و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثّت من فوق الأرض مالها من قرار » الاجتثاث الاقتلاع يقال : جثثته و اجتثثته أي قلعته و اقتلعته ، و الجثّ بالضمّ ما ارتفع من الأرض كالأكمة و جثّة الشيء شخصه الناتيء . كذا في المفردات .

و الكلمة الخبيثة ما يقابل الكلمة الطيّبة ، و لذا اختلفوا فيها فقال كلّ قوم فيها ما يقابل ما قاله في الكلمة الطيّبة و كذا اختلفوا في المراد بالشجرة الخبيثة فقيل : هي الحنظلة ، و قيل : الكشوث و هو نبت يلتفّ على الشوك و الشجر لا أصل له في الأرض ولا ورق عليه ، و قيل : شجرة الثوم ، و قيل : شجرة الشوك ، وقيل: الطحلب ، و قيل : الكمأة ، و قيل : كلّ شجرة لا تطيب لها ثمرة .

و قد عرفت حال هذه الاختلافات في الآية السابقة ، و عرفت أيضا ما يعطيه التدبّر في معنى الكلمة الطيّبة وما مثّلت به ويجري ما يقابله في الكلمة الخبيثة وما مثّلت به حرفا بحرف فإنّما هي كلمة الشرك مثّلت بشجرة خبيثة مفروضة اقتلعت من فوق الأرض ليس لها أصل ثابت و ما لها من قرار و إذ كانت خبيثة فلا أثر لها إلّا الضرّ والشرّ .

قوله تعالى :« يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت » إلى آخر الآية الظاهر أنّ « بالقول » متعلّق بقوله : « يثبّت » لا بقوله : « آمنوا » والباء للآلة أو السببيّة لا للتعدية وأنّ قوله : « في الحياة الدنيا وفي الآخرة » متعلّق أيضاً بقوله : «يثبّت» لا بقوله : « الثابت » .

فيعود المعنى إلى أنّ الّذين آمنوا إذا ثبتوا على إيمانهم واستقاموا ثبّتهم الله عليه في الدنيا والآخرة ، ولو لا تثبيته تعالى لهم لم ينفعهم الثبات من أنفسهم شيئاً ولم يستفيدوا شيئاً من فوائده فإليه تعالى يرجع الأمر كلّه فقوله تعالى : « يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت » في باب الهداية يوازن قوله : « فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم»

الصفّ : ٥ في باب الإضلال .

غير أنّ بين البابين فرقا و هو أنّ الهدى يبتديء من الله سبحانه و يترتّب عليه اهتداء العبد، و الضلال يبتدىء من العبد بسوء اختياره فيجازيه الله بالضلال على الضلال كما قال : « و ما يضلّ به إلّا الفاسقين » البقرة - ٢٦ و قد تكاثرت الآيات القرآنيّة أنّ الهداية من الله سبحانه ليس لغيره فيها صنع .

و توضيح المقام أنّ الله سبحانه خلق الإنسان على فطرة سليمة ركز فيها معرفة ربوبيّته و ألهمها فجورها و تقواها ، و هذه هداية فطريّة أوّليّة ثمّ أيّدها بالدعوة الدينيّة الّتي قام بها أنبياؤه و رسله .

ثمّ إنّ الإنسان لو جرى على سلامة فطرته و اشتاق إلى المعرفة والعمل الصالح هداه الله فاهتدى العبد للإيمان عن هدايته تعالى ، و أمّا جريه على سلامة الفطرة فلو سمّي اهتداء فإنّما هو اهتداء متفرّع على السلامة الفطريّة لو سمّيت هداية .

و لو انحرف الإنسان عن صراط الفطرة بسوء اختياره و جهل مقام ربّه و أخلد إلى الأرض و اتّبع الهوى و عاند الحقّ فهو ضلال منه غير مسبوق بإضلال من الله - و حاشاه سبحانه - لكنّه يستعقب إضلاله عن الطريق مجازاة و تثبيته على ما هو عليه بقطع الرحمة منه و سلب التوفيق عنه و هذا إضلال مسبوق بضلاله من نفسه بسوء اختياره و إزاغة له عن زيغ منه .

و من هنا وجه اختلاف السياق في الآيتين أمّا قوله : « فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم » فقد فرض فيه زيغ منهم ثمّ إزاغة منه تعالى ، وأمّا قوله : « يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت » فقد فرض فيه إيمان سابق على التثبيت وهو في نفسه يستلزم هداية منه و اهتداء منهم ثمّ اُضيف إلى ذلك القول الثابت و هو ثباتهم و استقامتهم بحسن اختيارهم على ما آمنوا به وهو فعلهم فيعقّبه الله بتثبيتهم بسبب ذاك القول الثابت و حفظهم من الزيغ والزلل يدفع عنهم بذلك مخاطر الحياة في الدنيا والآخرة وهذا هداية منه تعالى غير مبسوقة باهتداء من عند أنفسهم يرتبط بها فافهم ذلك .

و كيف كان فهذا التثبيت بالنظر إلى التمثيل بمنزلة إحكام الشجرة الطيّبة من جهة ثبوت أصلها في الأرض ، و إذا ثبت أصل الشجرة نمت و تفرّعت بالفروع و أتت بالأثمار في كلّ حين والدنيا والآخرة تحاذيان : « كلّ حين » فإنّ الدنيا والآخرة تشملان بجميع الأحيان فهذا ما يعطيه السياق من معنى الآية .

و قيل : إنّ المعنى يثبّت الله الّذين آمنوا ويقرّهم في كرامته و ثوابه بالقول الثابت الّذي وجد منهم و هو كلمة الإيمان لأنّه ثابت بالحجج والأدلّة فالمراد بتثبيتهم تقريبهم منه و إسكانهم الجنّة و بثبوت قولهم تأيّده بالحجّة والبرهان ، و فيه أنّه تقييد من غير مقيّد .

و قيل : المعنى أنّه يثبّتهم بالتمكين في الأرض والنصرة والفتح والغلبة في الدنيا و إسكان الجنّة في الآخرة . و هو بعيد من السياق .

و قوله : « و يضلّ الله الظالمين » ظاهر المقابلة بين الظالمين والّذين آمنوا في الجملة السابقة أنّ المراد بهم أهل الكفر بالله و بآياته على أنّه تعالى فسّر الظالمين بقول مطلق في بعض كلامه بما يقرب منه إذ قال : « أن لعنة الله على الظالمين الّذين يصدّون عن سبيل الله و يبغونها عوجا و هم بالآخرة كافرون » الأعراف : ٤٥ .

والجملة كالنتيجة المستخرجة من المثل الثاني المذكور : « ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثّت من فوق الأرض ما لها من قرار » والمعنى أنّ الله يضلّ أهل الكفر بحرمانهم من صراط الهداية فلا يهتدون إلى عيشة سعيدة في الدنيا ولا إلى نعمة باقية و رضوان من الله في الآخرة فلا يوجد عندهم إن كشف عن قلوبهم إلّا الشكّ والتردّد والقلق والاضطراب والأسى والأسف والحسرة .

و قوله : « و يفعل الله ما يشاء » أي يجري تثبيت هؤلاء و إضلال اُولئك على ما تقتضيه مشيّته لا مانع له ولا دافع فلا حائل بين مشيّته و فعله .

ويظهر من ذلك أنّ الله تعالى قدشاءتثبيت هؤلاء وإضلال اُولئك وهوفاعلهما لامحالة فمن القضاء المحتوم سعادة المؤمن وشقاء الكافر وقد وردت به الرواية .

ووقوع لفظ الجلالة في قوله : « ويضلّ الله » وقوله : « ويفعل الله » منوقوع

الظاهر موقع المضمر ويدلّ على فخامة الأمر ومهابة الموقف كما قيل .

قوله تعالى : « ألم تر إلى الّذين بدّلوا نعمة الله كفراً و أحلّوا قومهم دار البوار » قال في المجمع : الإحلال وضع الشيء في محلّ إمّا بمجاورة إن كان من قبيل الأجسام أو بمداخلة إن كان من قبيل الأعراض ، والبوار الهلاك يقال : بار الشيء يبور بوراً إذا هلك ورجل بور أي هالك وقوم بُور أيضا . انتهى .

وقال الراغب : البوار فرط الكساد ولمّا كان فرط الكساد يؤدّي إلى الفساد كما قيل: كسد حتّى فسد ، عبّر بالبوار عن الهلاك يقال : بار الشيء يبور بوراً وبؤراً قال عزّ وجلّ « تجارة لن تبور » انتهى .

والآية تذكر حال أئمّة الكفر ورؤساء الضلال في ظلمهم و كفرانهم نعمة الله سبحانه الّتي أحاطت بهم من كلّ جهة بدل أن يشكروها ويؤمنوا بربّهم ، وقد ذكر قبل كيفيّة خلقه تعالى السماوات و الأرض على غنى منه و هي نعمة ثمّ ذكر كلمة الحقّ الّتي يدعو إليها ومالها من الآثار الثابتة الطيّبة وهي نعمة .

و الآية مطلقة لادليل على تقييدها بكفّار مكّة أو كفّار قريش و إن كان الخطاب فيها للنبيّ ﷺ ، وكان في ذيلها مثل قوله : « قل تمتّعوا فإنّ مصيركم إلى النار » لظهور أنّ ذلك لايوجب تقييداً في الآية مع إطلاق مضمونها و شمولها للطواغيت من الأمم وما صنعوا بأقوامهم .

فقوله : « ألم تر إلى الّذين بدّلوا نعمة الله كفراً » يذكر حال أئمّة الكفر ورؤساء الضلال من الاُمم السابقة ومن هذه الاُمّة والدليل على اختصاصه بهم قوله : « و أحلّوا قومهم دار البوار » المشعر بكونهم نافذي الكلمة مطاعين في قومهم فهم الأئمّة والرؤساء .

والمراد بتبديلهم نعمة الله كفراً تبديلهم شكر نعمته الواجب عليهم كفراً ففي الجملة مضاف محذوف و التقدير : بدّلوا شكر نعمة الله كفراً ، و يمكن أن يراد تبديل نفس النعمة كفرا بنوع من التجوّز ، ونظير الآية في هذه العناية قوله تعالى : « وتجعلون رزقكم أنّكم تكذّبون » الواقعة : ٨٢ .

وذكر إحلال لهم قومهم دار البوار يستلزم إحلال أنفسهم فيها لأنّهم أئمّة الضلال ضلّوا ثمّ أضلّوا و التبعة تبعة الضلال ، و نظير الآية في هذا المعنى قوله في فرعون : « يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار » هود : ٩٨ .

والمعنى ألم تنظر إلى الأئمّة والرؤساء من الاُمم السابقة ومن اُمّتك الّذين بدّلوا شكر نعمة الله كفرا و اتّبعتهم قومهم فحلّوا و أحلّوا قومهم دار الهلاك وهو الشقاء والنار .

قوله تعالى : « جهنّم يصلونها و بئس القرار » بيان لدار البوار ، واحتمال بعضهم أن يكون « جهنّم » منصوبا بالاشتغال ، و التقدير يصلون جهنّم يصلونها والجملة مستأنفة خال عن الوجه لأنّ النصب مرجوح ولا نكتة تستوجب الاستئناف.

و من هنا يظهر فساد قول من قال إنّ الآيات مدنيّة ، و المراد بالّذين كفرواهم عظماء مكّة وصناديدقريش الّذين جمعواالجموع على النبيّ ﷺ وحاربوه ببدر فقتلوا وأحلّوا قومهم دار البوار .

و ذلك أنّك عرفت من معنى الآية أنّها مطلقة ولا موجب لتخصيصها بقتلى بدر من الكفّار أصلا ، بل الآية تشمل كلّ إمام ضلال أحلّ قومه دار البوار ممّن تقدّم و تأخّر ، و المراد بإحلال دار البوار إقرارهم في شقاء النار و إن لم يقتلوا ولا ماتوا ولا دخلوا النار بعد .

على أنّ ظاهر الآية التالية « وجعلوا لله أنداداً ليضلّوا عن سبيله قل تمتّعوا فإنّ مصيركم إلى النار » أنّ ضمير الجمع راجع إلى الّذين كفروا المذكورين في هذه الآية ولازمه كون خطاب قل تمتّعوا خطابا للباقين منهم وهم الّذين أسلموايوم الفتح وهو إيعاد بشقاء قطعيّ منجّز من غير استثناء .

قوله تعالى : « وجعلوا لله أنداداً ليضلّوا عن سبيله قل تمتّعوا فإنّ مصيركم إلى النار » الأنداد جمع ندّ وهوالمثل وهم الآلهة الّذين اتّخذوهم آلهة من دون الله من الملائكة والجنّ والإنس .

و إنّما جعلوها أندادا مع اعترافهم بأنّهم مخلوقون لله سبحانه من جهة أنّهم

سمّوهم آلهة وأربابا ونسبوا إليهم تدبير أمر العالم ثمّ عبدوهم خوفا وطمعا مع أنّ الأمر والخلق كلّه لله وقد اعترفت بذلك فطرتهم وأيّد الله ذلك بما ألهمه أنبياءه ورسله من الآيات والحجج الدالّة على وحدانيّته.

فهم كانوا على بصيرة من أمر التوحيد لم يتّخذوا الأنداد عن غفلة أو خطاء بل عمدوا إلى ذلك ابتغاء عرض الحياة الدنيا وليستعبدوا الناس ويستدرّوهم بإضلالهم عن سبيل الله ولذلك علّل اتّخاذهم الأنداد بقوله: «ليضلّوا عن سبيله» ثمّ أمر النبيّ صلى الله عليه وآله أن يوعدهم بالنار الّتي إليها مرجعهم لامرجع لهم سواها فقال: «قل تمتّعوا فإنّ مصيركم إلى النار».

وكان من طبع الكلام أن يقال لهم: اتّخذوا الأنداد وأضلّوا عن سبيل الله فإنّ مصيركم إلى النار لكن بدّل من قوله: «تمتّعوا» ليصرّح بغرضهم الفاسد الّذي كانوا يخفونه ليكون أبلغ في فضاحتهم.

قوله تعالى: «قل لعبادي الّذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا ممّا رزقناهم سرّاً وعلانية من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلال» لمّا توعّدهم على لسان رسوله بعذاب يوم القيامة لإضلالهم الناس عن سبيل الله أمره أن يأمر عباده الّذين آمنوا بالتزام سبيله من قبل أن يأتي يوم القيامة فلا يسعهم تدارك مافات منهم من السعادة بشيء من الأسباب الدائرة بينهم لذلك وهي ترجع إلى أحد شيئين إمّا المعاوضة بإعطاء شيء وأخذ مايعادله وهو البيع بالمعنى الأعمّ وإمّا الخلّة والمحبّة، ولا أثر من هذه الأسباب في يوم محض للحساب والجزاء فإنّ ذلك شأن يوم القيامة لاشأن له دون ذلك.

ومن هنا يظهر أنّ قوله: «يقيموا الصلاة وينفقوا» بيان لسبيل الله وقد اكتفى بهذين الركنين اللّذين بهما يلحق سائر الوظائف الشرعيّة ممّا يصلح حياة الإنسان الدنيوية فيما بينه وبين ربّه وما بينه وبين سائر أفراد نوعه.

وقوله: «يقيموا الصلاة وينفقوا» الخ مجزومان لوقوعهما في جواب الأمر ومقول القول محذوف لدلالة الفعلين عليه والتقدير: قل: أقيموا الصلاة وأنفقوا

الخ يقيموا الصلاة وينفقوا الخ .

والإشكال فيه بأنّ المجزوم في جواب الأمر يجب أن يكون مترتّبا عليه و لايلزم من الأمر بالصلاة والإنفاق أن يطيعوا ذلك .

ساقط فإنّ اللازم فيه أن يكون الجواب ممّا يقتضيه الأمر بوجه ، وأمرعباده المؤمنين وهم عباد مؤمنون ممّا يقتضي الطاعة بلا إشكال .

والإنفاق المذكور في الآية مطلق الإنفاق في سبيل الله فإنّ السورة مكّيّة ولم تنزل آية الزكاة بعد ، و المراد بالإنفاق سرّاً و علانية أن يجري الإنفاق على مايقتضيه الأدب الدينيّ الحقّ فيسرّ به فيما يحسن الإسرار و يعلن فيما يحسن الإعلان ، والمطلوب بذلك على أيّ حال الإتيان بما يصلح ما في مظنّة الفساد ويقيم أود المجتمع من اُمور المسلمين .

ولا ينافي مافي هذه الآية من نفي المخالّة قوله تعالى : «الأخلّاء يومئذ بعضهم لبعض عدوّ إلّا المتّقين » الزخرف: ٦٧ فإنّ النسبة بين الآيتين نسبة العموم والخصوص المطلق فتخصّص هذه الآية بتلك الآية و يتحصّل المراد من الآيتين أنّ كلّ خلّة من غير جهة التقوى ترتفع يوم القيامة ، وأمّا الخلّة الّتي من جهتها وهي الخلّة في ذات الله فإنّها تثبت وتنفع فنفي الخلال مطلقا ثمّ إثبات بعضه في الآيتين نظير نفي الشفاعة مطلقا في قوله : « ولا خلّة ولا شفاعة » البقرة : ٢٥٤ ثمّ إثباتها فيما كان بإذن الله كما في قوله : « إلّا من شهد بالحقّ وهم يعلمون » الزخرف : ٨٦ .

وما قيل في نفي التنافي : إنّ المراد بالخلال في الآية النافية المخالّة الّتي هي من الأسباب الدنيويّة لتدارك مافات بخلاف مافي الآية المثبتة ، و كذا ماقيل : إنّ المراد بالمخالّة المنفيّة هي الّتي تكون بحسب ميل الطبع ورغبة النفس بخلاف المخالّة المثبتة فإنّها الّتي تكون في ذات الله ، مرجعهما بالحقيقة إلى ماذكرناه .

قوله تعالى : « الله الّذي خلق السماوات و الأرض » الخ لمّا ذكر سبحانه جعلهم لله أنداداً لإضلال الناس عن سبيل الله وأوعد عليه أورد في هذه الآية إلى تمام ثلاث آيات الحجّة على اختصاص الربوبيّة بنفسه تعالى وتقدّس من طريق اختصاص

التدبير العامّ به من نظم الخلقة و إنزال الماء و إخراج الرزق و تسخير البحار ـ الفلك ـ والأنهار والشمس والقمر والليل والنهار .

و أشار في آخر الآيات إلى أنّها وما لاتحصى من غيرها نعمة منه تعالى للإنسان لأنّ البيان في هذه السورة ـ كما تقدّمت الإشارة إليه ـ يجري في ضوء الإسمين : العزيز الحميد .

فقوله : « الله الّذي خلق » الخ في معنى قولنا : فهو الربّ وحده دون الّذين جعلتموهم أنداداً له .

وقوله : « و أنزل من السماء ماء فأخرج به » الخ المراد بالسماء جهة العلو وهو معناها اللغويّ ، و الماء النازل منها هو المطر النازل منها فإليه ينتهي الماء في الأرض الّذي تعيش به ذوات الحياة من النبات والحيوان .

قوله تعالى : « و سخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره و سخّر لكم الأنهار» تسخير الفلك للناس هوجعلها بحيث تنفعهم في مقاصدهم وهي العبور بأنفسهم وأحمالهم وغير ذلك من غير أن ترسب في الماء أوتمتنع عن الحركة .

وأمّا قول بعضهم : تسخيرها لهم هو إقدارهم على صنعتها و استعمالها بإلهامهم طريق ذلك بعيد ، فانّ الظّاهر من تسخير شيء للإنسان هو التصرّف فيه بجعله موافقا لما يقصده من منافع نفسه دون التصرّف في الإنسان نفسه بإلهام ونحوه .

وكان من طبع الكلام أن يقال : وسخّر لكم البحر لتجري فيه الفلك بأمره وسخّر لكم الأنهار غيرأنّه عكس وقيل: وسخّر لكم الفلك لتجري في البحربأمره لكون الفلك من أوضح النعم البحريّة و إن لم تنحصر فيها نعمه و لعلّ ذلك هو السبب في العكس لأنّ المقام مقام عدّ النعمة والنعمة في الفلك أوضح وإن كانت في البحر أعظم .

وإسناد جريها في البحر إلى أمره تعالى مع كونه مستنداً إلى الأسباب الطبيعيّة العاملة كالريح و البخار وسائر الأسباب لكونه تعالى هوالسبب المحيط الّذي إليه ينتهي كلّ سبب .

و قوله : « وسخّر لكم الأنهار » وهي المياه الجارية في مختلف أقطار الأرض و تسخيرها هو تذليلها بحيث ينتفع بها الإنسان بالشرب والغسل و إزالة الأوساخ و غير ذلك و يعيش بها الحيوان والنبات المسخّران له .

قوله تعالى : « و سخّر لكم الشمس و القمر دائبين و سخّر لكم الليل والنهار » قال الراغب : الدأب إدامة السير دأب في السير دأبا قال تعالى : « وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين » والدأب العادة المستمرّة دائما على حالة قال تعالى : « كدأب آل فرعون » أي كعادتهم الّتي يستمرّون عليها . انتهى ، ومعنى الآية واضح .

قوله تعالى : « و آتاكم من كلّ ما سألتموه وإن تعدّوا نعمة الله لاتحصوها إنّ الإنسان لظلوم كفّار » السؤال هو الطلب و يفارقه أنّ السؤال إنّما يكون ممن يعقل والطلب أعمّ و إنّما تنبّه الإنسان للسؤال من جهة الحاجة الداعية إليه فأظهر له أن يرفع ما حلّت به من حاجة وكانت الوسيلة العاديّة إليه هي اللفظ فتوسّل به إليه و ربّما توسّل إليه بإشارة أو كتابة و سمّي سؤالا حقيقة من غير تجوّز .

و إذ كان الله سبحانه هو الّذي يرفع حاجة كلّ محتاج ممّن سواه لا يتعلّق شيء بذاته فيما يحتاج إليه في وجوده و بقائه إلّا بذيل جوده و كرمه سواء أقرّ به أو أنكره و هو تعالى أعلم بهم و بحاجاتهم ظاهرة و باطنة من أنفسهم كان كلّ من سواه عاكفا على باب جوده سائلا يسأله رفع ما حلّت به من حاجة سواءً أعطاه أو منعه و سواء أجابه في جميع ما سأل أو بعضه .

هذا هو حقّ السؤال و حقيقته يختصّ به تعالى لا يتعدّاه إلى غيره و من السؤال ما هو لفظيّ ـ كما تقدّم ـ ربّما يسأل به الله سبحانه و ربّما يسأل به غيره فهو تعالى مسئول يسأله كلّ شيء بحقيقة السؤال و يسأله بعض الناس من المؤمنين به بالسؤال اللفظيّ .

هذا بالنسبة إلى السؤال و أمّا بالنسبة إلى الإيتاء و هو الإعطاء فقد اُطلق من غير أن يقيّد باستثناء و نحوه فيدلّ على أنّه ما من سؤال إلّا و عنده إعطاء ، و هذه قرينة أنّ الخطاب للنوع كما يؤيّده أيضا قوله ذيلا : « إنّ الإنسان لظلوم كفّار » .

والمعنى أنّ النوع الإنساني لم يحتج بنوعيّته إلى نعمة من النعم إلّا رفع الله حاجته إمّا كلاً أو بعضا و إن كان الفرد منه ربّما احتاج و سأل ولم يقض حاجته .

و هذا المعنى هو الّذي يؤيّده قوله تعالى : « اُجيب دعوة الداع إذا دعان » البقرة - ١٨٦ فقد مرّ في تفسير الآية أنه تعالى لا يردّ دعاء من دعاه إلّا أن لا يكون دعاء حقيقة أو يكون دعاء إلّا أنّه ليس دعاءه بل دعاء غيره ، والفرد من الإنسان ربّما لم يواطىء لسانه قلبه أو لغى في دعائه لكنّ النوع بنوعيّته لا يعرف هذراً ولا نفاقا ولا يعرف ربّا غيره سبحانه فكلّما مسّته حاجة فإنّه يسأله حقيقة ولا يسأله إلّامن ربّه فجميع أدعيته مستجابة و سؤالاته مؤتاة و حاجاته مقضيّة .

و قد ظهر ممّا تقدّم أنّ « من » في قوله : « من كلّ ما سألتموه » ابتدائيّة تفيد أنّ الّذي يؤتيه الله مأخوذ ممّا سألوه سواء كان جميع ما سألوه كما في بعض الموارد أو بعضه كما في بعضها الآخر ، ولو كانت من تبعيضيّة لأفادت أنّه تعالى يؤتي في كلّ سؤال بعض المسؤل والواقع خلافه كما أنّه لو قيل : وآتاكم كلّ ماسألتموه أفاد إيتاء الجميع وليس كذلك ، ولو قيل : أفاد أنّ من الجائز أن لا يستجاب بعض الأدعية و يردّ بعض الأسئلة من أصله والآية - وهي في مقام الامتنان - تأبى عن ذلك.

فبالجملة معنى الآية أنّ الله تعالى أعطى النوع الإنسانيّ ما سأله فما من حاجة من حوائجه إلّا رفع كلّها أو بعضها حسب ما تقتضيه حكمته البالغة .

و ربمّا قيل : إنّ تقدير الكلام : وآتاكم من كلّ ما سألتموه وما لم تسألوه و هو مبنيّ على كون المراد بالسؤال هو السؤال اللفظيّ و قد تقدّم خلافه ، و سياق الآية لا يساعد عليه .

و قوله : وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها » قال الراغب : الإحصاء : التحصيل بالعدد يقال : أحصيت كذا وذلك من لفظ الحصا و استعمال ذلك فيه من حيث إنّهم كانوا يعتمدونه بالعدّ كاعتمادنا فيه على الأصابع انتهى .

و في الجملة إشارة إلى خروج النعم عن طوق الإحصاء ولازمه كون حوائج الإنسان الّتي رفعها الله بنعمه غير مقدور للإنسان إحصاؤها .

و كيف يمكن إحصاء نعمه تعالى و عالم الوجود بجميع أجزائه و ما يلحق بها من الأوصاف والأحوال مرتبطة منتظمة نافع بعضها في بعض متوقّف بعضها على بعض فالجميع نعمه بالنسبة إلى الجميع و هذا أمر لا يحيط به إحصاء .

و لعلّ ذلك هو السرّ في إفراد النعمة في قوله : « نعمة الله » فانّ الحقّ أن ليس هناك إلّا النعمة فلا حاجة إلى تفخيمها بالجمع ليدلّ على الكثرة ، والمراد بالنعمة جنس المنعم فيفيد ما يفيده الجمع .

و قوله : « إنّ الإنسان لظلوم كفّار » أي كثير الكفران يظلم نفسه فلا يشكر نعمة الله و يكفر بها فيؤدّيه ذلك إلى البوار والخسران ، أو كثير الظلم لنعم الله لا يشكرها و يكفر بها والجملة استئناف بياني يؤكّد بها ما يستفاد من البيان السابق فانّ الواقف على ما مرّ بيانه من حال نعمه تعالى و ما آتى الإنسان من كلّ ما سأله منها لا يرتاب في أنّ الإنسان و هو غافل عنها طبعا ظالم لنفسه كافر بنعمة ربّه .

﴿ بحث روائى ﴾

في الدرّ المنثور أخرج الترمذيّ و النسائيّ و البزّار و أبو يعلى و ابن جرير و ابن أبي حاتم و ابن حبّان و الحاكم و صحّحه و ابن مردويه عن أنس قال : اُتي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقناع من بسر فقال : مثل كلمة طيّبة كشجرة طيّبة ـ حتّى بلغ ـ تؤتي اُكلها كلّ حين بإذن ربّها . قال : هي النخلة . و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة ـ حتّى بلغ ـ مالها من قرار . قال : هي الحنظلة .

أقول : و كون الشجرة الطيّبة هي النخلة مرويّ في عدّة روايات عنه صلى الله عليه وآله وهي لا تدلّ على أزيد من انطباق المثل عليها ، وذيل الرواية ينافي الرواية التالية .

و فيه أخرج ابن مردويه عن أبي هريرة قال : قعد ناس من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فذكروا هذه الآية : اجتثّت من فوق الأرض مالها من قرار فقالوا : يا رسول الله نراه الكمأة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : الكمأة من المنّ وماؤها شفاء للعين و العجوة من الجنّة و هي شفاء من السمّ .

أقول : و الكلام يجري في الحنظلة فإنّ لها خواصّ طبّيّة هامّة .

و فيه أخرج البيهقيّ في سننه عن عليّ قال : الحين ستّة أشهر .

أقول : و الكلام فيه كالكلام في سابقه .

و في الكافي بإسناده عن عمرو بن حريث قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله : « كشجرة طيّبة أصلها ثابت و فرعها في السماء » قال : فقال : رسول الله صلى الله عليه وآله أصلها و أميرالمؤمنين فرعها و الأئمّة من ذرّيّتهما أغصانها و علم الأئمّة ثمرتها و شيعتهم المؤمنون ورقها ، هل في هذا فضل ؟ قال : قلت : لا والله . قال : و الله إنّ المؤمن ليولد فتورق ورقة فيها ، و إنّ المؤمن ليموت فتسقط ورقة منها .

أقول : و الرواية مبنيّة على كون المراد بالكلمة الطيّبة هو النبيّ صلى الله عليه وآله وقد اُطلقت الكلمة في كلامه على الإنسان كقوله : « بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم » آل عمران : ٤٥ ، و مع ذلك فالرواية من باب التطبيق و من الدليل عليه اختلاف الروايات في كيفيّة التطبيق ففي بعضها أنّ الأصل رسول الله صلى الله عليه وآله و الفرع عليّ عليه السلام و الأغصان الأئمّة عليهم السلام و الثمرة علمهم و الورق الشيعة كما في هذه الرواية ، و في بعضها أنّ الشجرة رسول الله و فرعها عليّ و الغصن فاطمة و ثمرها أولادها و ورقها شيعتنا كما فيما رواه الصدوق عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام و في بعضها أنّ النبيّ و الأئمّة هم الأصل الثابت و الفرع الولاية لمن دخل فيها كما في الكافي بإسناده عن محمّد الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام .

و في المجمع روى أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام أنّ هذا ـ يعني قوله : كشجرة خبيثة الخ ـ مثل بني اُميّة .

و في تفسير العياشيّ عن عبد الرحمان بن سالم الأشلّ عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام « ضرب الله مثلا كلمة طيّبة كشجرة طيّبة » الآيتين قال : هذا مثل ضربه الله لأهل بيت نبيّه صلى الله عليه وآله ، ولمن عاداهم هو مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثّت من فوق الأرض مالها من قرار .

أقول : قال الآلوسيّ في تفسير روح المعاني ما لفظه : و روى الإماميّة و

أنت تعرف حالهم عن أبي جعفر رضي الله عنه تفسيرها ـ يعني الشجرة الخبيثة ـ ببني اُميّة و تفسير الشجرة الطيّبة برسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم و عليّ كرّم الله وجهه و فاطمة رضي الله عنها و ما تولّد منهما ، و في بعض روايات أهل السنّة ما يعكر على تفسير الشجرة الخبيثة ببني اُميّة فقد أخرج ابن مردويه عن عديّ بن حاتم قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : إنّ الله تعالى قلب العباد ظهرا و بطنا فكان خير عباده العرب و قلب العرب ظهرا و بطنا فكان خير العرب قريشا و هي الشجرة المباركة الّتي قال الله تعالى في كتابه « مثل كلمة طيّبة كشجرة طيّبة » لأنّ بني اُميّة من قريش انتهى موضع الحاجة .

و هو عجيب فإنّ كون اُمّة أو طائفة مباركة بحسب طبعهم لا يوجب كون جميع الشعب المنشعبة منها كذلك فالرواية على تقدير تسليمها لا تدلّ إلّا على أنّ قريشا شجرة مباركة و أمّا أنّ جميع الشعب المنشعبة منها مباركة طيّبة كبني عبد الدار مثلا أو كون كلّ فرد منهم كذلك كأبي جهل و أبي لهب فلا قطعاً فأيّ ملازمة بين كون شجرة بحسب أصلها مباركة طيّبة و بين كون بعض فروعها الّتي انفصلت منها و نمت نماء فاسدا ، مباركا طيّبا ؟

وقد روى ابن مردويه هذا عن عائشة أنّها قالت لمروان بن الحكم : سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول لأبيك وجدّك : إنّكم الشجرة الملعونة في القرآن .

و روى أصحاب التفاسير كالطبريّ و غيره عن سهل بن ساعد و عبدالله بن عمر و يعلى بن مرّة و الحسين بن عليّ و سعيد بن المسيّب أنّهم الّذين نزل فيهم قوله تعالى : « وما جعلنا الرؤيا الّتي أريناك إلّا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن » الآية و لفظ سعد : رآى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بني فلان ينزون على منبره نزو القردة فساءه ذلك فما استجمع ضاحكاحتّى مات وأنزل الله : « و ما جعلنا الرؤيا » الآية .

و ستأتي الرواية عن عمرو عن عليّ في تفسير قوله : « الّذين بدّلوا نعمة الله كفرا » أنّهم الأفجران من قريش بنو المغيرة و بنو اُميّة .

وفي تفسير العيّاشيّ عن صفوان بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قال :الشيطان

ليأتي الرجل من أوليائنا فيأتيه عند موته و يأتيه عن يمينه و عن يساره ليصدّه عمّا هو عليه فيأبى الله ذلك ، و كذلك قال الله : « يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا و في الآخرة » .

و فيه عن زرارة و حمران و محمّد بن مسلم عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام قالا : إذا وضع الرجل في قبره أتاه ملكان ملك عن يمينه و ملك عن شماله و اُقيم الشيطان بين يديه عيناه من نحاس فيقال له : ماتقول في هذا الرجل الّذي خرج من بين ظهرانيكم يزعم أنّه رسول الله ؟ فيفزع لذلك فزعة فيقول إن كان مؤمنا : محمّد رسول الله فيقال عند ذلك : نم نومة لاحلم فيها و يفسح له في قبره تسعة أذرع و يرى مقعده من الجنّة و هو قول الله : « يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا » و إن كان كافرا قالوا : من هذا الرجل الّذي كان بين ظهرانيكم يقول : إنّه رسول الله ؟ فيقول : ما أدري فيخلّى بينه و بين الشيطان .

وفي الدرّ المنثور أخرج الطيالسيّ و البخاريّ و مسلم و أبو داود و الترمذيّ و النسائيّ و ابن ماجه و ابن جرير و ابن المنذر وابن أبي حاتم و ابن مردويه عن البراء بن عازب أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال : المسلم إذا سئل في القبر يشهد أن لا إله إلّا الله و أنّ محمّدا رسول الله فذلك قوله سبحانه : « يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة» .

و فيه أخرج الطبرانيّ في الأوسط وابن مردويه عن أبي سعيد الخدريّ سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول في هذه الآية : « يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا و في الآخرة » قال : في الآخرة القبر .

أقول : و هناك روايات كثيرة من طرق الشيعة و أهل السنّة وردت في تفصيل سؤال القبر و إتيان الملكين منكر و نكير و ثبات المؤمن و ضلال الكافر عند ذلك وقد وقع في كثير منها التمسّك بالآية .

و ظاهرها أنّ المراد بالآخرة هو القبر و عالم الموت ، و لعلّ ذلك مبنيّ على ظاهر معنى التثبيت فإنّ الظاهر من إعطاء الثبات أن يكون في مقام يجوز فيه

الزلل والخبط ، و هذا إنّما يتصوّر في غير يوم القيامة الّذي ليس فيه إلّا المجازاة بالأعمال و أمّا بالنظر إلى أنّ كلّ ثابت في الوجود فإنّما ثباته بالله سبحانه سواء كان ممّا يجوز عليه الزوال أم لا فلا فرق بين البرزخ والقيامة في أنّ المؤمن ثابت بتثبيت الله سبحانه والأولى أخذ الروايات من قبيل التطبيق .

و في تفسير العيّاشيّ عن الأصبغ بن نباتة قال : قال أمير المؤمنين عليه‌السلام في قوله : « ألم تر إلى الّذين بدّلوا نعمة الله كفراً » قال: نحن نعمة الله الّتي أنعم الله بها على العباد .

أقول : و هو من الجري والتطبيق .

و فيه عن معصم المسرف عن عليّ بن أبي طالب عليه‌السلام في قوله : « و أحلّوا قومهم دار البوار » قال : هما الأفجران من قريش بنو اُميّة و بنو المغيرة .

أقول : ورواه أيضا في البرهان عن ابن شهر آشوب عن أبى الطفيل عنه عليه‌السلام .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم والطبراني في الأوسط و ابن مردويه والحاكم و صحّحه من طرق عن عليّ بن أبي طالب في قوله : « ألم تر إلى الّذين بدّلوا نعمة الله كفرا » قال : هما الأفجران من قريش بنو اُميّة و بنو المغيرة فأمّا بنو المغيرة فقطع الله دابرهم يوم بدر و أمّا بنو اُميّة فمتّعوا إلى حين .

أقول : و هو مرويّ عن عمر كما يأتي .

و فيه أخرج البخاريّ في تاريخه و ابن جرير وابن المنذر و ابن مردويه عن عمر بن الخطّاب في قوله : « ألم تر إلى الّذين بدّلوا نعمة الله كفرا » قال : هما الأفجران من قريش بنو المغيرة و بنو اُميّة فأمّا بنو المغيرة فكفيتموهم يوم بدر، و أمّا بنو اُميّة فمتّعوا إلى حين .

و فيه أخرج ابن مردويه عن ابن عبّاس أنّه قال لعمر : يا أمير المؤمنين هذه الآية : « الّذين بدّلوا نعمة الله كفراً » قال : هم الأفجران من قريش أخوالي و أعمامك فأمّا أخوالي فاستأصلهم الله يوم بدر و أمّا أعمامك فأملى الله لهم إلى حين .

و في تفسير العيّاشيّ عن ذريح عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : جاء ابن الكوّا إلى أمير المؤمنين عليه السلام فسأله عن قول الله : « ألم تر إلى الّذين بدّلوا » الآية قال : تلك قريش بدّلوا نعمة الله كفرا و كذّبوا نبيّه يوم بدر .

أقول : و اختلاف التطبيق في كلامه عليه السلام من الشاهد على أنّه من باب بيان انطباق الآية لا من قبيل سبب النزول .

و في الكافي عن عليّ بن محمّد عن بعض أصحابه رفعه قال : كان عليّ بن الحسين عليه السلام إذا قرء هذه الآية : « و إن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها » يقول : سبحان الّذي لم يجعل في أحد من معرفة نعمه إلّا المعرفة بالتقصير عن معرفتها كما لم يجعل في أحد [من ظ] معرفة إدراكه أكثر من العلم أنّه لا يدركه فشكر جلّ وعزّ معرفة العارفين بالتقصير عن معرفة شكره فجعل معرفتهم بالتقصير شكرا كما علم علم العالمين أنّهم لا يدركونه فجعله علما . الحديث .

✩ ✩ ✩

وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمِناً وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنٰامَ (٣٥) رَبِّ اِنَّهُنَّ اَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النّٰاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَاِنَّهُ مِنِّي وَ مَنْ عَصٰانِي فَاِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣٦) رَبَّنٰا اِنِّي اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوٰادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنٰا لِيُقِيمُوا الصَّلٰوةَ فَاجْعَلْ اَفْئِدَةً مِنَ النّٰاسِ تَهْوِي اِلَيْهِمْ وَ ارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرٰاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (٣٧) رَبَّنٰا اِنَّكَ تَعْلَمُ مٰا نُخْفِي وَ مٰا نُعْلِنُ وَ مٰا يَخْفىٰ عَلَى اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْاَرْضِ وَلاٰ فِي السَّمٰاءِ (٣٨) اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ اِسْمٰعِيلَ وَ اِسْحٰقَ اِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعٰاءِ (٣٩) رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلٰوةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنٰا وَ تَقَبَّلْ دُعٰاءِ (٤٠) رَبَّنَا اغْفِرْلِي وَلِوٰالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسٰابُ (٤١) .

﴿ بيان ﴾

تتضمّن الآيات تذكرة ثانية بجملة من نعمه عقيب التذكرة الاُولى الّتي يتضمّنها قوله : « و إذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ أنجاكم من آل فرعون » الاية فذكر سبحانه أوّلا نعمته على جمع من عباده المؤمنين و هم بنو- إسرائيل من ولد إبراهيم ثمّ ذكر ثانيا نعمته على جمع آخر منهم وهم بنو إسماعيل من ولد إبراهيم و هي الّتي يتضمّنها دعاء إبراهيم عليه‌السلام : « ربّ اجعل هذا البلد آمنا » إلى آخر دعائه و فيها نعمة توفيقه تعالى لهم أن يجتنبوا عبادة الأصنام و نعمة الأمن بمكّة و ميل الأفئدة إلى أهله و رزقهم من الثمرات و غير ذلك كلّ ذلك لأنّ الله سبحانه هوالعزيز الحميد .

قوله تعالى : « و إذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا البلد آمنا » أي و اذكر إذ قال إبراهيم والإشارة إلى مكّة شرّفها الله تعالى .

و قد حكى الله سبحانه نظير هذا الدعاء على اختصار فيه عن إبراهيم عليه السلام في موضع آخر بقوله : « و إذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فاُمتّعه قليلاً ثمّ اضطرّه إلى عذاب النار و بئس المصير » البقرة : ١٢٦ .

و من الممكن أن يستفاد من اختلاف المحكيّين في التعبير أعني قوله : «اجعل هذا بلدا آمنا » و قوله : « اجعل هذا البلد آمنا » أنّهما دعاءان دعا عليه السلام بهما في زمانين مختلفين ، و أنّه بعد ما أسكن إسماعيل و اُمّه أرض مكّة و رجع إلى أرض فلسطين ثمّ عاد إليهما وجد من إقبال جرهم إلى مجاورتهما مكاناً ما سرّ بذلك فدعا عند ذلك مشيراً إلى مكانهم « ربّ اجعل هذا بلداً آمنا » فسأل ربّه أن يجعل المكان بلداً و لم يكن به و أن يرزق أهله المؤمنين من الثمرات ، ثمّ لمّا عاد إليهم بعدذلك بزمان وجد المكان بلدا فسأل ربّه أن يجعل البلد آمنا .

وممّا يؤيّد كونهما دعاءين ما فيهما من الاختلاف من غيرهذه الجهة ففي آية البقرة الدعاء لأهل البلد بالرزق من الثمرات و في الآيات المبحوث عنها الدعاء بذلك لذرّيّته خاصّة مع اُمور اُخرى دعا بها لهم .

وعلى هذا يكون هذا الدعاء المحكيّ عن إبراهيم عليه السلام في هذه الآيات آخر ما أورده الله تعالى في كتابه من كلام إبراهيم عليه السلام و دعائه ، و قد دعا به بعد ما أسكن إسماعيل و اُمّه بها و جاورتهما قبيلة جرهم و بني البيت الحرام و بنيت بلدة مكّة بأيدي القاطنين هناك كما تدلّ عليه فقرات الآيات .

وعلى تقدير أن يكون المحكيّان دعاء واحدا يكون قوله : « ربّ اجعل » الخ تقديره : ربّ اجعل هذا البلد بلداآمنا وقد حذف فيإحدى الآيتين المشار إليه وفي الاُخرى الموصوف اختصارا .

و المراد بالأمن الّذي سأله عليه السلام الأمن التشريعيّ دون التكوينيّ ـ كما

تقدّم في تفسير آية البقرة ـ فهو يسأل ربّه أن يشرع لأرض مكّة حكم الحرمة والأمن ، وهو ـ على خلاف ما ربّما يتوهّم ـ من أعظم النعم الّتي أنعم الله بها على عباده فإنّا لو تأمّلنا هذا الحكم الإلهيّ الّذي شرعه إبراهيم عليه‌السلام بإذن ربّه أعني حكم الحرمة والأمن وأمعنّا فيما يعتقده الناس من تقديس هذا البيت العتيق وما أحاط به من حرم الله الآمن و قد ركز ذلك في نفوسهم منذ أربعة آلاف سنة حتّى اليوم وجدنا مالايحصى من الخيرات والبركات الدينيّة والدنيويّة عائدة إلى أهلها و إلى سائر أهل الحقّ ممّن يحنّ إليهم و يتعلّق قلبه بهم ، وقد ضبط التاريخ من ذلك شيأً كثيراً ومالم يضبط أكثر فجعله تعالى مكّة بلدا آمنا من النعم العظيمة الّتي أنعم الله بها على عباده .

قوله تعالى : « واجنبني و بنيّ أن نعبد الأصنام ربّ إنّهنّ أضللن كثيرا من الناس ـ إلى قوله ـ غفور رحيم » يقال : جنبه و أجنبه أي أبعده ، و سؤاله عليه‌السلام أن يجنبه الله و يبعده و بنيه من عبادة الأصنام لواذ والتجاء إليه تعالى من الإضلال الّذي نسبه إليهنّ في قوله : «ربّ إنّهنّ أضللن » الخ .

و من المعلوم أنّ هذا الإبعاد و الإجناب منه تعالى كيفما كان وأيّاً مّا كان تصرّف مّا و تأثير منه تعالى في عبده بنحو غير أنّه ليس بنحو يؤدّي إلى الإلجاء والاضطرار ولا ينجرّ إلى القهر و الإجبار بسلب صفة الاختيار منه إذلا مزية لمثل هذا الابتعاد حتّى يسأل ذلك مثل إبراهيم خليل الله .

فرجع بالحقيقة إلى ماتقدّم في قوله تعالى : « يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت » الآية أنّ كلّ خير من فعل أوترك فإنّه منسوب إليه تعالى أوّلا ثمّ إلى العبد ثانيا بخلاف الشرّ من فعل أو ترك فإنّه منسوب إلى العبد ابتداء ولو نسب إليه تعالى فإنّما ينسب إذا كان على سبيل المجازاة ، وقد أوضحنا ذلك .

فالاجتناب من عبادة الأصنام إنّما يتحقّق عن إجناب من الله رحمة منه لعبده وعناية ، و ليس في الحقيقة إلّا أمراً تلبّس و اتّصف به العبد غير أنّه إنّما يملكه بتمليك الله سبحانه فهو المالك له بذاته والعبد يملكه بأمر منه و إذن كما أنّ العبد

إنّما يهتدي عن هداية من الله ، و ليس هناك إلّا هدى واحد لكنّه مملوك لله سبحانه لذاته والعبد إنّما يملكه بتمليك منه سبحانه ، وأبسط كلمة في هذا المعنى ماوقع في أخبار آل العصمة أنّ الله يوفّق عبده لفعل الخير وترك الشرّ هذا .

فتلخّص أنّ المراد بقوله عليه السلام « واجنبني » سؤال مالله سبحانه من الصنع في ترك العبد عبادة الأصنام وبعبارة اُخرى هو يسأل ربّه أن يحفظه و بنيه من عبادة الأصنام ويهديهم إلى الحقّ إنهم عرضوا أنفسهم لذلك وأن يفيض عليهم إن استفاضوا لا أن يحفظهم منها سواء عرضوا لذلك أنفسهم أو لم يعرضوا و أن يفيض عليهم سواء استفاضوا أوامتنعوا فهذا معنى دعائه عليه السلام .

و منه يعلم أنّ نتيجة الدعاء لبعض المدعوّين لهم و إن كان بلفظ يستوعب الجميع ، و هذا البعض هم المستعدّون لذلك دون المعاندين و المستكبرين منهم وسنزيده بيانا .

ثمّ هو عليه السلام يدعو بهذا الدعاء لنفسه و بنيه : « و اجنبني و بنيّ أن نعبد الأصنام » و بنوه جميع من جاء من نسله بعده وهم بنو إسماعيل و بنو إسحاق فإنّ الابن كما يطلق على الولد من غير واسطة كذلك يطلق على غيره ، و يصدّق ذلك القرآن الكريم قال تعالى : « ملّة أبيكم إبراهيم » الحجّ : ٧٨ وقدتكرّر إطلاق بني إسرائيل على اليهود في نيّف وأربعين موضعاً من كلامه تعالى .

فهو عليه السلام يسأل البعد عن عبادة الأصنام لنفسه و لجميع من بعده من بنيه بالمعنى الّذي تقدّم اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ قرائن الحال والمقال تدلّ على اختصاص الدعاء بآل إسماعيل القاطنين بالحجاز فلا يعمّ بني إسحاق .

ثمّ عقّب عليه السلام دعاءه : « و اجنبني و بنيّ أن نعبد الأصنام » بقوله : ربّ إنّهنّ أضللن كثيرا من الناس » و هو في مقام التعليل لدعائه ، و قد أعاد النداء : « ربّ » إثارة للرحمة الإلهيّة ، أي إنّي إنّما أسألك أن تبعدني وبنيّ عن عبادتهنّ لأنّهنّ أضللن كثيراً من الناس و نسبة الإضلال إلى الأصنام لمكان الربط الّذي بين الضلال وبينهنّ و إن لم يكن ارتباطاً شعوريّاً وليس من اللازم في نسبة أيّ فعل أوأثر

إلى شيء أن يقوم به قياماً شعورياً وهو ظاهر .

ثمّ قوله عليه السلام : « فمن تبعني فإنّه منّي ومن عصاني فإنّك غفور رحيم » تفريع على ما تقدّم من كلامه أي إذا كان كثير من النّاس أضلّتهم الأصنام بعبادتهنّ واستعذت بك و عرضت نفسي و بنيّ عليك أن تجنبنا من عبادتهنّ افترقنا نحن و الناس طائفتين : الضالّون عن طريق توحيدك والعارضون لأنفسهم على حفظك و إجنابك فمن تبعني الخ .

و قد عبّر عليه السلام في تفريعه بقوله : « فمن تبعني » و الاتّباع إنّما يكون في طريق ـ و قد لوّح إلى الطريق أيضاً بقوله : « أضللن » لأنّ الضلال إنّما يكون عن الطريق ـ فمراده باتّباعه التديّن بدينه والسير بسيرته لامجرّد الاعتقاد بوحدانيّته تعالى بل سلوك طريقته المبنيّة على توحيد الله سبحانه ليكون في ذلك عرض النفس على رحمته تعالى وإجنابه من عبادة الأصنام .

ومن الدليل على كون المراد بالاتّباع هو سلوك سبيله قوله في مايعادله من كلامه : « و من عصاني » فإنّه نسب العصيان إلى نفسه ولم يقل : و من كفر بك أوعصاك أوفسق عن الحقّ ونحو ذلك كما لم يقل: فمن آمن بك أوأطاعك أواتّقاك وما أشبهه .

فمراده باتّباعه سلوك طريقه والتديّن بجميع ماأتى به من الاعتقاد و العمل وبعصيانه ترك سيرته وما أتى به من الشريعة اعتقاداً وعملا كأنّه عليه السلام يقول : من تبعني وعمل بشريعتي وسار بسيرتي فإنّه ملحق بي و من أبنائي تنزيلا أسألك أن تجنبني و إيّاه أن نعبد الأصنام ، ومن عصاني بترك طريقتي كلّها أو بعضها سواء كان من بنيّ أو غيرهم فلا اُلحقه بنفسي ولا أسألك إجنابه و إبعاده بل اُخلّي بينه وبين مغفرتك و رحمتك .

و من هنا يظهر أوّلاً أنّ قوله عليه السلام : « فمن تبعني فإنّه منّي و من عصاني فإنّك غفور رحيم » تفسير لقوله : « و اجنبني و بنيّ أن نعبد الأصنام » بالتصرّف في البنين تعميما و تخصيصا فهو كتعميم البنين لكلّ من تبعه من جهة و تخصيصه بالعاصين له منهم من جهة اُخرى فليسوا منه ولاملحقين به ، وبالجملة هو عليه السلام يلحق

الّذين اتّبعوه من بعده بنفسه وأمّا غير متّبعيه فيخلّي بينهم و بين ربّهم الغفور الرحيم كما قال تعالى : « إنّ أولى الناس بإبراهيم للّذين اتّبعوه و هذا النبيّ والّذين آمنوا » آل عمران : ٦٨ .

وهذه التوسعة والتضييق منه عليه السلام نظير مجموع ماوقع منه ومن ربّه في الفقرة الاُخرى من دعائه على مايحكيه آية البقرة : « وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فاُمتّعه قليلاثمّ أضطرّه إلى عذاب النار وبئس المصير » حيث سأل الرزق أوّلا لأهل البلد ثمّ خصّه لمن آمن منهم فعمّمه الله سبحانه بقوله: « ومن كفر » ثانياً .

و ثانياً : أنّ من الممكن أن يستفاد من قوله عليه السلام فيمن تبعه : إنّه منّي وسكوته فيمن عصاه بعد ماكان دعاؤه في نفسه و بنيه أنّ ذلك تبنّ منه لكلّ من تبعه و إلحاق له بنفسه ، و نفي لكلّ من عصاه عن نفسه و إن كان من بنيه بالولادة ، أو إلحاق لتابعيه بنفسه مع السكوت عن غيرهم بناء على عدم صراحة السكوت في النفي .

ولا إشكال في ذلك بعد ظهور الدليل فإنّ الولادة الطبيعيّة لايجب أن تكون هي الملاك في النسب إثباتاً و نفياً ، ولا تجد واحدة من الاُمم يقتصرون في النسب إثباتاً ونفياً على مجرّد الولادة الطبيعيّة بل لايزالون يتصرّفون بالتوسعة والتضييق وللإسلام أيضاً تصرّفات في ذلك كنفي الدعيّ والمولود من الزنا والكافر والمرتدّ و إلحاق الرّضيع و المولود على الفراش إلى غير ذلك ، و في كلامه تعالى في ابن نوح : « إنّه ليس من أهلك إنّه عمل غير صالح » هود : ٤٦ .

و ثالثاً : أنّه عليه السلام و إن لم يسأل المغفرة و الرحمة صريحاً لمن عصاه وإنّما عرضهم للمغفرة والرحمة بقوله : « ومن عصاني فإنّك غفور رحيم » لكنّه لايخلوعن إيماء مّا إلى الطلب لمن ترك طريقته و سيرته الّتي تعدّ الإنسان للرحمة الإلهيّة بحفظه من عبادة الأصنام ، وهذا المقدار من المعصية لايمنع عن شمول الرحمة وإن لم يكن مقتضيا أيضاً لذلك ، وليس المراد به نفس الشرك بالله حتّى ينافي سؤال المغفرة

كما قال تعالى : « إنّ الله لايغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء » النساء : ١١٦ .

هذا محصّل ما يعطيه التدبّر في الآيتين الكريمتين وهو في معزل عمّا استشكله المفسّرون في أطراف الآيتين ثمّ ذهبوا في التخلّص عنه مذاهب شتّى بعيدة عن الذوق السليم .

فقد استشكلوا أوّلا قوله عليه السلام : « واجنبني و بنيّ أن نعبد الأصنام » من حيث إنّ ظاهره سؤال الحفظ عن عبادة الأصنام لنفسه و لبنيه جميعا فيكون دعاء غير مستجاب فإنّ قريشا من بنيه و قد كانوا و ثنيّين يعبدون الأصنام ، و كيف يمكن أن يدعو مثل الخليل عليه السلام ثمّ لا يستجاب له ؟ أم كيف يمكن أن يذكر تعالى دعاءه و هو لغو غير معنيّ به ثمّ لايذكر ردّه على خلاف مسلك القرآن في جميع المواضع المشابهة ؟ ثمّ كيف يمكن أن يسأل لنفسه المصونيّة والعصمة عن عبادة الأصنام وهو نبيّ والأنبياء معصومون ؟

و قد قيل في الجواب عن إشكال عدم استجابة دعائه في بنيه أنّ المراد ببنيه أبناؤه بلا واسطة كإسماعيل و إسحاق و غيرهما و قد استجيب دعاؤه فيهم ، و قيل : المراد الموجودون من بنيه وقت الدعاء وهم موحّدون ، وقيل : إنّ الله قد استجاب دعاءه في بعض بنيه دون بعض ولا نقص فيه .

و قيل : إنّ المشركين من بنيه لم يكونوا يعبدون الأصنام و إنّما كانوا يتّخذونها شفعاء ، و قيل : إنّهم كانوا يعبدون الأوثان دون الأصنام و بينهما فرق فإنّ الأصنام هي التماثيل المصوّرة والأوثان هي التماثيل غير المصوّرة و قيل : إنّهم ما كانوا يعبدون الأصنام بل كان الواحد منهم ينصب حجراً و يقول : هذا حجر و البيت حجر فكان يدور حوله و يسمّونه الدوار .

وسقوط هذه الوجوه ظاهرة : أمّا الأوّل والثاني فلكونهما خلاف ظاهر اللفظ و أمّا الثالث فلأنّ الإشكال ليس في ورود نقص على النبيّ بعدم استجابة دعائه أو بعضه لحكمة بل من جهة منافاته لمسلك القرآن في حكاية لغو الكلام من غير ردّه

و أمّا باقي الوجوه فلأنّ ملاك الضلال في عبادة الأصنام هو شرك العبادة و هو موجود في جميع ما افترضوه من الوجوه .

و قيل في الجواب عن إشكال سؤال النبيّ الإبعاد والإجناب عن الشرك وهو نبيّ معصوم : أنّ المراد الثبات والدوام على ذلك ، و قيل : إنّه عليه السلام ذكر ذلك هضما لنفسه و إظهاراً للحاجة إلى فضله تعالى ، و قيل : المراد سؤال الحفظ عن الشرك الخفيّ و إلّا فالأنبياء مصونون عن الشرك الجليّ هذا .

و هذه وجوه رديّة ، أمّا الأوّل فلأنّه لاينحسم به مادّة الإشكال إذ العصمة والمصونيّة كما أنّها لازمة للنبوّة حدوثا لازمة لها بقاء فلولم يصحّ للنبيّ أن يسأل حدوثها لمكان اللزوم لم يصحّ له أن يسأل بقاءها لذلك بعينه ، والأصل في جوابهم هذا أنّهم يزعمون انفصال الفيض عن المفيض واستقلال المستفيض فيما استفاضه بمعنى أنّ الله سبحانه إذا أفاض بشيء على شيء خرج ما أفاضه من ملكه و وقع في ملك المستفيض ولا معنى للسؤال ممّن لايملك و إذا قضى سبحانه بشيء حدوثا أو بقاء قضاء حتم لا يتغيّر عمّا هو عليه فإنه لا يتعلّق على خلافه قدرة ولا مشيّة و هو خطأ فإنّ الحاجة من جانب المستفيض باقية على حالها قبل الإفاضة لا تختلف أصلا و ملكه تعالى باق بعد الإفاضة على ما كان عليه قبلها ولا يزال سبحانه قادراً له أن يشاء مايشاء و إن كان لا يشاء فيما قضى بخلافه قضاء حتم ، والسؤال والطلب من آثار الحاجة لا من آثار الفقدان فافهم ذلك وقد أشبعنا القول في هذا المعنى في المباحث المتقدّمة مراراً .

و أمّا الثاني فلأنّ هضم النفس إنّما يستقيم في غير الضروريّات وأمّا الأمور الضروريّة فلا ، فلا معنى لقول القائل : لست إنسانا و هو يريد نفي الماهيّة هضما لنفسه اللّهمّ إلّا أن يريد نفي الكمال و كذا القول في إظهار الحاجة و هم لا يرون في الأمور الضروريّة المحتومة كالعصمة في الأنبياء حاجة .

و أمّا الثالث فلأنّ الشرك الخفيّ هو الركون والتوجّه إلى غير الله على مراتبه وإبراهيم عليه السلام يعلّل قوله : « و اجنبني » الخ بقوله : « إنّهنّ أضللن » الخ

فهو إنّما يسأل الابعاد من عبادة هذه الأصنام و هي الشرك الجليّ دون الحفظ عن الركون و التوجّه إلى غير الله تعالى اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّ المراد بالصنم كلّ مايتوجّه إليه غير الله سبحانه ، و كذا المراد بالعبادة مطلق التوجّه و الالتفات وهو دعوى لادليل عليها .

ثمّ استشكلوا في قوله عليه السلام « و من عصاني فإنّك غفور رحيم » من حيث اشتماله على طلب المغفرة للمشركين ، ولا تتعلّق المغفرة بالشرك بنصّ قوله تعالى: « إنّ الله لا يغفر أن يشرك به » الآية .

وقد قيل في الجواب عن الإشكال : إنّ الشرك كان جائز المغفرة في الشرائع السابقة و إنّما رفع ذلك في هذه الشريعة بقوله : « إنّ الله لا يغفر أن يشرك به » الآية فإبراهيم عليه السلام جرى في دعائه على ما كان عليه الأمر في شريعته .

و قيل : إنّ المراد : و من عصاني فإنّك غفور رحيم له بعد توبته ففي الكلام قيد محذوف ، و قيل : المراد و من عصاني و أقام على الشرك فإنّك غفوررحيم بأن تنقله من الشرك إلى التوحيد فتغفر له و ترحمه .

و قيل : المراد بالمغفرة و الرحمة الستر على الشرك في الدنيا و الرحمة بعدم معاجلة العقاب فالمعنى و من عصاني بالإقامة على الشرك فاستر عليه ذلك و ارحمه بتأخير العقاب عنه ، و قيل : إنّ الكلام على ظاهره و كان ذلك منه عليه السلام قبل أن يعلم أنّ الله لايغفر الشرك ، ولا نقص بجهل ذلك لأنّ مغفرة الشرك جائزة عقلا و إنّمامنع منها الدليل السمعيّ و ليس من الواجب أن يعلم بجميع الأدلّة السمعيّة في يوم واحد ، و قيل المراد بالمعصية مادون الشرك .

و هذه أجوبة فاسدة أمّا الأوّل فلأنّ دعوى كون الشرك جائز المغفرة في الشرائع السابقة دعوى لا دليل عليها بل الدليل على خلافها فقد خاطب الله آدم عليه السلام بمثل قوله : - و هو أوّل الشرائع السابقة - « و الّذين كفروا و كذّبوا بآياتنا اُولئك أصحاب النارهم فيهاخالدون» البقرة : ٣٩ ، وحكى عن المسيح عليه السلام و شريعته آخر الشرائع السابقة قوله : « إنّه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه

الجنّة و مأواه النار وما للظالمين من أنصار » المائدة : ٧٢ و التدبّر في آيات القيامة و الجنّة و النار و في آيات الشفاعة و في دعوات الأنبياء المحكيّة في القرآن لايدع شكّاً في أنّ الشرك لا نجاة لصاحبه بشفاعة أو غيرها إلّا بالتوبة قبل الموت .

و أمّا الثاني فلأنّ تقييد المغفرة و الرحمة بالتوبة تقييد من غير مقيّد على أنّ تقييد المعصية بالتوبة يفسد المعادلة فيقوله : «فمن تبعني فإنّه منّي ومن عصاني» الخ فإنّ العاصي التائب يعود ممّن تبعه و يلحق به عليه السلام فلا يبقى للمعادلة أزيد من طرف واحد .

و أمّا الثالث و الرابع فلما فيهما من ارتكاب خلاف الظاهر فإنّ ظاهر طلب المغفرة للعاصي أن يغفر الله له حينما هو عاص لا أن يغفر الله له بعد خروجه بالتوبة عن المعصية إلى الطاعة وكذا ظاهر مغفرة العصيان رفع تبعات معصيته مطلقاً أو في الآخرة ، و أمّا رفع التبعة الدنيويّة فقط فأمر بعيد عن الفهم .

و أمّا الخامس فهو أبعد الوجوه ، و كيف يجوز الاجتراء على مثل الخليل عليه السلام و هو في أواخر عمره ـ كما تقدّم ـ أن يجهل ما هومن واضحات المعارف الدينيّة ثمّ يجري على جهله فيشفع عند ربّه للمشركين و يسأل لهم المغفرة من غير أن يستأذن الله في ذلك ولو استأذنه لأنبأه أنّ ذلك ممّا لا يكون ثمّ يورد الله سبحانه في كلامه ما ارتكبه من لغو الكلام جهلا ولا يردّه ببيان ما هو الحقّ في ذلك ، وقد اعتذر سبحانه عن استغفاره لأبيه المشرك و رفع عن ساحته كلّ غميضة فيما قال : « و ما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلّا عن موعدة وعدها إيّاه فلمّا تبيّن له أنّه عدوّ لله تبرّأ منه » التوبة : ١١٤ .

و أمّا السادس فتقييد المعصية بما دون الشرك تقييد من غير مقيّد اللّهمّ إلّا أن يقرّر بما يرجع إلى ما قدّمناه .

فهذه جملة ما ذكره المفسّرون فيذيل الآيتين أوردناها ملخّصةوقد وقعوافيما وقعوا لإهمالهم تحقيقالقول في معنى حفظه تعالى عن الشرك ، ومعنى تفرّع قوله : «فمن تبعني فإنّه منّي » الخ على ما تقدّمه .

قوله تعالى : « ربّنا إنّي أسكنت من ذرّيّتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرّم » إلى آخر الآية « من ذرّيّتي » في تأويل مفعول « أسكنت » أو سادّ مسدّه و « من » فيه للتبعيض و مراده عليه‌السلام ببعض ذرّيّته ابنه إسماعيل و من سيولد له من الأولاد دون إسماعيل وحده بدليل قوله بعد : « ربّنا ليقيموا الصلاة » .

و المراد بغير ذي زرع غير المزروع و هو آكد و أبلغ لأنّه يدلّ ـ كما قيل ـ على عدم صلاحيته لأن يزرع لكونه أرضا حجريّة رمليّة خالية عن الموادّ الصالحة للزرع و هذا كقوله : « قرآنا غير ذي عوج » .

و نسبة البيت إلى الله سبحانه لأنّه مبنيّ لغرض لا يصلح إلّا له تعالى و هو عبادته ، و كونه محرّما هو ما جعل الله له من الحرمة تشريعا ، و الظرف أعني قوله « عند بيتك المحرّم » متعلّق بقوله : « أسكنت » .

وهذه الجملة من دعائه عليه‌السلام أعني قوله : « ربّنا إنّي أسكنت ـ إلى قوله ـ المحرّم» من الشاهد على ما قدّمناه على أنّه عليه‌السلام إنّما دعا بهذا الدعاء في أواخر عمره بعد ما بنى الكعبة وبنى الناس بلدة مكّة وعمروها كما أنّ من الشاهد عليه أيضاً قوله: « الحمد لله الّذي وهب لي على الكبر إسماعيل و إسحاق » .

و بذلك يندفع ماربّما يستشكل فيقال : كيف سمّاه بيتاً وقال : أسكنت من ذرّيّتي عنده ولم يبنه بعد ؟ كأنّ السائل يقدّر أنّه إنّما دعابه يوم أتى بإسماعيل و اُمّه إلى أرض مكّة وكانت أرضا قفراء لاأنيس بها ولا نبت .

ولا حاجة إلى دفعه بأنّه كان يعلم بما علّمه الله أنّه سيبني هناك بيتاً لله أو بأنّ البيت كان قبل ذلك وإنّما خرّبه بعض الطوائف أورفعه الله إلى السماء في الطوفان وليت شعري إذا اندفع بهما هذا الإشكال فكيف يندفع بهما مايتوجه من الإشكال على هذا التقدير إلى ظاهر قوله : ربّ اجعل هذا البلد آمنا وظاهر قوله : « وهب لي على الكبر إسماعيل و إسحاق » .

وقوله : « ربّنا ليقيموا الصلاة » بيان لغرضه من إسكانهم هناك ، وهو بانضمام ماتقدّم من قوله : بواد غير ذي زرع » ومايعقّبه من قوله : « فاجعل أفئدة من الناس

تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات » يفيد أنّه عليه السلام إنّما اختار وادياً غير ذي زرع أعزل من أمتعة الحياة من ماء عذب ونبات ذي خضرة وشجر ذي بهجة وهواء معتدل خالياً من السكنة ليتمحّضوا في عبادة الله من غير أن يشغلهم شواغل الدنيا .

وقوله : « فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم » الخ من الهويّ بمعنى السقوط أي تحنّ وتميل إليهم بالمساكنة معهم أو بالحجّ إلى البيت فيأنسوا بهم، وارزقهم من الثمرات » بالنقل إليهم تجارة لعلّهم يشكرون .

قوله تعالى : « ربّنا إنّك تعلم ما نخفي وما نعلن » إلى آخر الآية معناه ظاهر ، و قوله : « وما يخفى على الله شيء في الأرض ولا في السماء » من تمام كلام إبراهيم عليه السلام أو من كلامه تعالى، وعلى الأوّل ففي قوله : « على الله » التفات وجهه الإشارة إلى علّة الحكم كأنّه قيل : إنّك تعلم ما نخفي وما نعلن لأنّك الله الّذي ما يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، ولا يبعد أن يستفاد من هذا التعليل أنّ المراد بالسماء ماهو خفيّ علينا غائب عن حسّنا والأرض بخلافه فافهم ذلك .

قوله تعالى : « الحمد لله الّذي وهب لي على الكبر إسماعيل و إسحاق إنّ ربّي لسميع الدعاء » كالجملة المعترضة بين فقرات دعائه دعاه إلى إيراده تذكّره في ضمن ما أورده من الأدعية عظيم نعمة الله عليه إذ وهب له ولدين صالحين مثلهما بعدما انقطع عنه الأسباب العاديّة المؤدّية إلى ظهور النسل ، و أنّه إنّما وهبهما له باستجابة دعائه للولد فحمد الله على ما وهبهما وأثنى عليه على استجابة دعائه في ذلك .

قوله تعالى : « ربّ اجعلني مقيم الصلاة ومن ذرّيّتي ربّنا وتقبّل دعاء » الكلام في استناد إقامته الصلاة إلى الله سبحانه نظير الكلام في استناد إجنابه أن يعبد الأصنام فإنّ لإقامة الصلاة نسبة إليه تعالى بالإذن والمشيّة كما أنّ لها نسبة إلى العبد بالتصدّي و العمل وقد مرّ الكلام فيه .

وهذه الفقرة ثاني دعاء يشترك فيه هو عليه السلام وذرّيّته ويعقّب في الحقيقة قوله أوّلاً : «واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام » كما يلحق به دعاؤه الثالث المشترك فيه : « ربّنا اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين » .

و قد أفرد نفسه في جميع الفقرات الثلاث عن غيره إذقال : « واجنبني » « اجعلني مقيم الصلاة » « اغفر لي » لأنّ مطلوبه لحوق ذرّيّته به كما قال في موضع آخر : « واجعل لي لسان صدق في الآخرين » الشعراء : ٨٤ وفي موضع آخر كما حكاه الله بقوله : « و إذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ قال إنّي جاعلك للناس إماما قال ومن ذرّيّتي » البقرة : ١٢٤ .

و أمّا قوله في الفقرة الأولى « واجنبني وبنيّ » وههنا « اجعلني مقيم الصلاة ومن ذرّيّتي » فقد تقدّم أنّ المراد ببنيه بعضهم لاجميعهم فتتطابق الفقرتان .

و من تطابق الفقرتين أنّه أكّد دعاءه في هذه الفقرة بقوله : « ربّنا و تقبّل دعاء » فإنّ سؤال تقبّل الدعاء إلحاح و إصرار وتأكيد كما أنّ التعليل في الفقرة الأولى بقوله : « ربّ إنّهنّ أضللن كثيراً من الناس » تأكيد في الحقيقة لما فيها من الدعاء بقوله : « واجنبني » الخ .

قوله تعالى : « ربّنا اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب » ختم عليه السلام دعاءه ـ وهو آخر ماذكر من دعائه في القرآن الكريم كما تقدّم ـ بطلب المغفرة للمؤمنين يوم القيامة ، ويشبه آخر مادعا به نوح عليه السلام ممّا ذكر في القرآن : « ربّ اغفر لي ولوالديّ ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات » نوح : ٢٨ .

و في الآية دليل على أنّه عليه السلام لم يكن ولد آزر المشرك لصلبه فإنّه عليه السلام ـ كما ترى ـ يستغفر لوالديه وهو على الكبر وفي آخر عهده ، و قد تبرّء من آزر في أوائل عهده بعد ما استغفر له عن موعدة وعدها إيّاه قال تعالى : « قال سلام عليك سوف أستغفر لك ربّي » مريم: ٤٧ وقال: « واغفر لأبي إنّه كان من الضالّين » الشعراء ـ ٨٦ وقال : «وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلّا عن موعدة وعدها إيّاه فلمّا تبيّن له أنّه عدوّ لله تبرّء منه » التوبة ـ ١١٤ و قد تقدّم تفصيل القول في قصصه عليه السلام في سورة الأنعام في الجزء السابع من الكتاب .

و من لطيف ما في دعائه عليه السلام اختلاف النداء المكرّر الّذي فيه بلفظ « ربّ » و«ربّنا» والعناية فيما اُضيف إلى نفسه بما يختصّ بنفسه من السبقة والإمامة ، وفيما اُضيف إلى نفسه وغيره إلى المشتركات .

﴿بحث روائى﴾

في الدرّ المنثور أخرج أبونعيم في الدلائل عن عقيل بن أبي‌طالب أنّ النبيّ صلّى الله عليه و سلّم لمّا أتاه الستّة النفر من الأنصار جلس إليهم عند جمرة العقبة فدعاهم إلى الله و إلى عبادته و الموازرة على دينه فسألوه أن يعرض عليهم ما أُوحي إليه فقرء من سورة إبراهيم: «وإذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا البلد آمنا واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام» إلى آخر السورة فرقّ القوم وأخبتوا حين سمعوا منه ماسمعوا وأجابوه.

و في تفسير العيّاشيّ عن أبي عبيدة عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: من أحبّنا فهو منّا أهل‌البيت فقلت: جعلت فداك منكم؟ قال: منّا والله أما سمعت قول الله و هو قول إبراهيم عليه السّلام: «فمن تبعني فإنّه منّي».

وفيه عن محمّد الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: من اتّقى الله منكم و أصلح فهومنّا أهل‌البيت قال: منكم أهل البيت؟ قال: منّا أهل البيت‌قال فيها إبراهيم: «فمن تبعني‌فإنّه منّي» قال عمر بن يزيد: قلت له: من آل محمّد؟ قال: إي والله من آل محمّد إي والله من أنفسهم أما تسمع قول الله تعالى: «إنّ أولى الناس بإبراهيم للّذين اتّبعوه» وقول إبراهيم: «فمن تبعني‌فإنّه منّي»؟

أقول: وقد ورد في‌بعض الروايات أنّ بني إسماعيل لم يعبدوا صنما قطّ إثر دعاء إبراهيم: واجنبني وبنيّ أن‌نعبدالأصنام، و أنّهم إنّما قالوا: هؤلاء شفعاؤنا عند الله والظاهر أنّ‌الرواية موضوعة، وقد تقدّمت‌الإشارة إليه في البيان السابق.

و كذا ماورد في بعض الروايات من طرق العامّة و الخاصّة أنّ أُرض الطائف كانت في الأُردن من أرض فلسطين فلمّا دعا إبراهيم عليه‌السلام لبنيه بقوله: «وارزقهم من الثمرات» أمر الله بها فسارت بترابها إلى‌مكّة فطافت على‌البيت سبعة أشواط ثمّ استقرّت حيث الطائف الآن.

وهذا و إن‌كان ممكن الوقوع في نفسه من طريق الاعجاز لكن لايكفي‌لثبوته

أمثال هذه الروايات الضعيفة والمرسلة . على أنّ هذه الآيات في مقام الامتنان ولو قارن هذا الدعاء واستجابته تعالى له مثل هذه الآية العظيمة العجيبة والمعجزة الباهرة لأُشير إليها مزيداً للامتنان . والله أعلم .

و في مرسلة العيّاشيّ عن حريز عمّن ذكره عن أحدهما عليهما السلام أنّه كان يقرء « ربّ اغفر لي و لولديّ » يعني : إسماعيل و إسحاق ، و في مرسلته الأُخرى عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام مثله وظاهر هذه الرواية أنّ القراءة مبنيّة على كفر والد إبراهيم والروايتان ضعيفتان لايعبأ بهما .



☆ ☆ ☆

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ اِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْاَبْصَارُ (٤٢) مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ اِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَ اَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ (٤٣) وَ اَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَاْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا اَخِّرْنَا اِلٰى اَجَلٍ قَرِيبٍ نُجِبْ دَعْوَتَكَ وَ نَتَّبِعِ الرُّسُلَ اَوَ لَمْ تَكُونُوا اَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلُ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ (٤٤) وَ سَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا اَنْفُسَهُمْ وَ تَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَ ضَرَبْنَا لَكُمُ الْاَمْثَالَ (٤٥) وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَ عِنْدَ اللّٰهِ مَكْرُهُمْ وَ اِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (٤٦) فَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ ذُوانْتِقَامٍ (٤٧) يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ وَالسَّمٰوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (٤٨) وَ تَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْاَصْفَادِ (٤٩) سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ وَتَغْشٰى وُجُوهَهُمُ النَّارُ (٥٠) لِيَجْزِيَ اللّٰهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ اِنَّ اللّٰهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (٥١) هٰذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنْذَرُوا بِهِ وَ لِيَعْلَمُوا اَنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَاحِدٌ وَ لِيَذَّكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ (٥٢).

﴿ بيان ﴾

لمّا أنذر و بشّر سبحانه في الآيات السابقة و دعا إلى صراطه بما أنّه العزيز الحميد ختم بيانه بدفع ماربّما يسبق إلى أوهام ضعفاء العقول من الناس من أنّ الأمر لوكان على ماذكر و كانت هذه الدعوة دعوة نبويّة من لدن ربّ عزيز حميد

فما بال هؤلاء الظالمين يتمتّعون بما شاؤا ؟ وما باله لا يأخذ الظالمين بظلمهم ولا يلجم المتخلّفين عن دعوته المخالفين عن أمره ؟ أهو في غفلة عمّا يعملونه أم هو مخلف وعده رسله بعدهم بالنصر ثمّ لا يفي بوعده ؟ .

فأجاب تعالى أنّه ليس بغافل عمّا يعمل الظّالمون، ولا مخلف وعده رسله كيف ؟ وهو تعالى عليم بما يمكرون و عزيز ذو انتقام بل إنّما يؤخّرهم ليوم شديد وهو يوم الجزاء . على أنّه تعالى ربّما أخذهم بذنوبهم في الدنيا كما أخذ الاُمم الماضين .

ثمّ ختم السورة بقوله : « هذا بلاغ للناس و لينذروا به و ليعلموا أنّما هو إله و احد و ليذّكّر اُولوا الألباب » و هي آية جامعة لغرض السورة كما سيجيء بيانه إن شاء الله .

قوله تعالى : « ولا تحسبنّ الله غافلا عمّا يعمل الظالمون» إلى آخر الآيتين يقال : شخص بصره أي سكن بحيث لا يطرف جفنه ، و يقال : بعير مهطع إذا صوّب عنقه أي رفعه و هطع و أهطع بمعنى ، ويقال : أقنع رأسه إذا رفعه ، ، وقوله : لا يرتدّ إليهم طرفهم أي لا يقدرون على أن يطرفوا من هول ما يشاهدونه ، وقوله: و أفئدتهم هواء أي قلوبهم خالية عن التعقّل والتدبير لشدّة الموقف أو أنّها زائلة .

والمعنى ولا تحسبنّ الله ولا تظننّنه غافلا عمّا يعمل هؤلاء الظالمون بما تشاهد من تمتّعهم وإترافهم في العيش وإفسادهم في الأرض إنّما يمهلهم الله و يؤخّر عقابهم إلى يوم يسكن فيه أبصارهم فلا تطرف و الحال أنّهم مادّون لأعناقهم رافعون لرؤسهم لا يقدرون على ردّ طرفهم و قلوبهم مدهوشة خالية عن كلّ تحيّل و تدبير من شدّة هول يوم القيامة و في الآية إنذار للظالمين و تعزية لغيرهم .

قوله تعالى : « و أنذر الناس يوم يأتيهم العذاب » إلى آخر الآية . في الآية إنذار بعد إنذار و بين الإنذارين فرق من جهتين :

إحداهما أنّ الإنذار في الآيتين السابقتين إنذار بما أعدّ الله من أهوال يوم القيامة و أليم العذاب فيه و أما الّذي في هذه الآية و ما يتلوها فهو إنذار بعذاب الاستئصال في الدنيا و من الدليل عليه قوله : « فيقول الّذين ظلموا ربّنا أخّرنا إلى

أجل قريب » الخ .

و بذلك يظهر أن لا وجه لما ذكره بعضهم أنّ المراد بهذا اليوم الّذي يأتيهم فيه العذاب هو يوم القيامة ، و كذا ما ذكره آخرون أنّ المراد به يوم الموت .

والثانية أنّ الإنذار الأوّل إنذار بعذاب قطعيّ لا صارف له عن اُمّة ظالمة ولا فرد ظالم من اُمّة و أمّا الإنذار الثاني فهو إنذار بعذاب غير مصروف عن اُمّة ظالمة و أمّا الفرد فربّما صرف عنه ، و لذلك ترى أنّه تعالى يقول أوّلا : « و أنذر الناس » ثمّ يقول : « فيقول الّذين ظلموا » الخ و لم يقل : فيقولون أي الناس لأنّ عذاب الاستئصال لا يصيب المؤمنين قال تعالى : « ثمّ ننجّي رسلنا و الّذين آمنوا كذلك حقا علينا ننج المؤمنين » يونس : ١٠٣ و إنّما يصيب الاُمّة الظالمة بحلول أجلهم و هم طائفة من ظالمي الاُمّة لا جميع أفرادها .

و بالجملة فقوله : « و أنذر الناس يوم يأتيهم العذاب » إنذار للناس بعذاب الاستئصال الّذي يقطع دابر الظالمين منهم ، و قد تقدّم في تفسير سورة يونس وغيره أنّ ذلك مكتوب على الاُمم قضاء بينهم و بين رسولهم حتّى هذه الاُمّة المحمديّة و قد تكرّر هذا الوعيد منه تعالى في عدّة مواضع من كلامه .

و هذا هو اليوم الّذي يطهّر الله الأرض فيه من قذارة الشرك والظلم ولا يعبد عليها يومئذ إلّا الله سبحانه فإنّ الدعوة عامّة والاُمّة هم أهل الأرض فإذا محى الله عنهم الشرك لم يبق منهم إلّا المؤمنون و يكون الدين كلّه لله قال تعالى : « و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون » .

و ممّا تقدّم يظهر الجواب عمّا اُورد على كون المراد بالعذاب في الآية عذاب الاستئصال أنّ القصر في الآية السابقة ينافيه فإنّ قوله : « إنّما يوخّرهم ليوم تشخص فيه الأبصار » يقصر أخذهم و عقابهم في يوم القيامة .

و ذلك لما عرفت أنّ العذاب المنذر به في الآيتين السابقتين هو العذاب الّذي لا يصرفه عنهم صارف و لا يتخلّف عنه أحد من الظالمين و هو مقصور في عذاب يوم القيامة ، ولا ينافي انحصاره في يوم القيامة وجود نوع آخر من العذاب في الدنيا .

على أنّ القصر لو تمّ على مايريده المعترض لدفع مايدلّ عليه الآيات الكثيرة الدالّة على نزول العذاب بهذه الاُمّة كما أشرنا إليه .

على أنّ حمل العذاب في الآية على عذاب يوم القيامة يوجب صرف الآيات عن ظهورها ورفع اليد عمّا يعطيه السياق فيها ولا مساغ له .

و قوله : « فيقول الّذين ظلموا ربّنا أخّرنا إلى أجل قريب نجب دعوتك و نتّبع الرسل » المراد به الظالمون من الناس وهم الّذين يأخذهم العذاب المستأصل ولا يتخطّاهم ، و مرادهم بقولهم :« أخّرنا إلى أجل قريب » الاستمهال بمدّة قصيرة تضاف إلى عمرهم في الدنيا حتّى يتداركوا فيه مافوّتوه بظلمهم والدليل عليه قولهم « نجب دعوتك و نتّبع الرسل » .

والتعبير بالرسل بلفظ الجمع في قولهم : « و نتّبع الرسل » مع أنّ الآية تصف حال ظالمي هذه الاُمّة ظاهرا و كان مقتضى ذلك أن يقال : و نتّبع الرسول إنّما هو للدلالة على أنّ الملاك في نزول هذا العذاب القضاء بين الرسالة و بين منكريها من غير اختصاص ذلك برسول دون رسول كما يفيده قوله : « ولكلّ اُمّة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط و هم لا يظلمون » يونس : ٤٧ .

و قوله : « أو لم تكونوا أقسمتم من قبل ما لكم من زوال » الإقسام تعليق الحكم في الكلام بأمر شريف من جهة شرافته ليدلّ به على صدقه إذ لو كذب المتكلّم و قد أقسم في كلامه لأذهب بذلك شرف المقسم به كقولنا : والله إنّ كذا لكذا و لعمري إنّ الأمر على كذا ، و يعدّ القسم أقوى أسباب التأكيد . ولايبعد أن يكون الإقسام في الآية كناية عن إيراد الكلام في صورة جازمة غير قابلة للترديد .

و الكلام على تقدير القول ، و المعنى يقال لهم توبيخا و تبكيتا : ألم تكونوا أقسمتم من قبل نزول العذاب مالكم من زوال و أنّكم بما عندكم من القوّة و السطوة و وسائل الدفاع اُمّة خالدة مسيطرة على الحوادث فما لكم تستمهلون إلى أجل قريب .

قوله تعالى : « و سكنتم في مساكن الّذين ظلموا أنفسهم » إلى آخر الآية

معطوف على محلّ قوله : « أقسمتم » في الآية السابقة و المعنى : أولم تكونوا سكنتم في مساكن الّذين ظلموا أنفسهم من الأمم السابقة ، و ظهر لكم أنّ هذه الدعوة حقّة ويتعقّبها لوردّت عذاب مستأصل ، من جهتين : جهة المشاهدة حيث تبيّن لكم كيف فعلنا بأُولئك الظالمين الّذين سكنتم في مساكنهم ؟ و جهة البيان حيث ضربنا لكم الأمثال و أنذرناكم عذابا مستأصلا يتعقّبه إنكار الحقّ و ردّ الدعوة النبويّة و يقطع دابر الظالمين .

قوله تعالى : « وقد مكروا مكرهم وعندالله مكرهم و إن كان مكرهم لتزول منه الجبال » حال من الضمير في « فعلنا » في الآية السابقة أومن الضمير في « بهم » فيها أو من الضميرين جميعا على ما قيل ، و ضمائر الجمع راجعة إلى « الّذين ظلموا » .

و المراد بكون مكرهم عندالله إحاطته تعالى به بعلمه و قدرته ، ومن المعلوم أنّ المكر إنّما يكون مكرا إذا لم يحط به الممكور به و جهله ، و أمّا إذا كان الممكور به عالما بما هيّأه الماكر من المكر و قادرا على دفعه لغى المكر أوعاد مكرا على نفس الماكر كما قال تعالى : « و ما يمكرون إلّا بأنفسهم و ما يشعرون » الأنعام : ١٢٣ .

و قوله : « و إن كان مكرهم لتزول منه الجبال » إن وصليّة ـ على ما قيل ـ و اللام في « لتزول » متعلّق بمقدّر يدلّ عليه لفظ المكر كقولنا : يقتضي أو يوجب و ما أشبه ذلك و التقدير : الله محيط بمكرهم عالم به قادر على دفعه إن كان مكرهم دون هذه الشدّة و إن كان على هذه الشدّة .

و المعنى تبيّن لكم كيف فعلنا بهم و الحال أنّهم مكروا ما في وسعهم من المكر والله محيط بمكرهم و إن كان مكرهم عظيما موجبا لزوال الجبال .

و ربّما قيل : إنّ « إن » نافية و اللام هي الداخلة على المنفيّ و المراد بالجبال الآيات و المعجزات كناية و المعنى و ما كان مكرهم لتبطل به آيات الله و معجزاته الّتي هي كالجبال الراسيات الّتي لا تزول عن مكانها ، و اُيّد هذا المعنى بقراءة ابن مسعود « و ما كان مكرهم » و هو معنى بعيد .

و قرىء أيضا : « لتزول » بفتح اللام الاُولى و ضمّ اللام الثانية ، وعلى هذا تكون « إن » مخفّفة من المشدّدة و المعنى و التحقيق أنّ مكرهم كان من العظمة بحيث تزول منه الجبال .

قوله تعالى : « فلا تحسبنّ الله مخلف وعده رسله إنّ الله عزيز ذو انتقام » تفريع على ما تقدّم أنّ ترك مؤاخذة الظالمين بعملهم إنّما هو لتأخيرهم إلى يوم القيامة أي إذا كان الأمر كذلك فلا تحسبنّ الله مخلفا لما وعد رسله من نصرهم و مؤاخذة المتخلّفين عن دعوتهم ، و كيف يخلف وعده و هو عزيز ذو انتقام شديد و لازم عزّته المطلقة أن لا يخلف وعده فإنّ إخلاف الوعد إمّا لكون الواعد غير قادر على إنجاز ما وعده أو لتغيّر من الرأي بعروض حال ثانية تقهره على خلاف ما بعثته إليه الحال الاولى الّتي أوجبت عليه الوعد والله سبحانه عزيز على الإطلاق لا يتّصف بعجز ولا تقهره حال ولا شيء آخر و هو الواحد القهّار .

و لازم اتّصافه بالانتقام أن ينتقم للحقّ ممّن استكبر عنه و استعلى عليه و ينتصف للمظلوم من الظالم .

و ذو انتقام من أسمائه تعالى الحسنى الّتي سمّى الله تعالى بها نفسه في مواضع من كلامه و قارنه في جميعها باسمه العزيز قال تعالى : « والله عزيز ذو انتقام » آل عمران : ٤ ، المائدة : ٩٥ ، و قال : « أليس الله بعزيز ذي انتقام » الزمر : ٣٧ ، و قال في الآية المبحوث عنها : « إنّ الله عزيز ذو انتقام » و من ذلك يظهر أنّ « ذا انتقام » من فروع اسم « العزيز » .

﴿ كلام فى معنى الانتقام و نسبته اليه تعالى ﴾

الانتقام هو العقوبة لكن لا كلّ عقوبة بل عقوبة خاصّة و هي أن تذيق غيرك من الشرّ ما يعادل ما أذاقك منه أو تزيد عليه قال تعالى : « ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتّقوا الله » .

و هو أصل حيويّ معمول به عند الإنسان و ربّما يشاهد من بعض الحيوان

أيضا أعمال يشبه أن تكون منه ، وأيّاما كان يختلف الغرض الّذي يبعث الإنسان إليه فالداعي إليه في الانتقام الفردي هو التشفّي غالبا فإذا سلب الواحد من الإنسان غيره شيئاً من الخير أوأذاقه شيأً من الشرّ وجد الّذي فُعل به ذلك في نفسه من الأسى و الأسف مالا تسكن فورته ولا تخمد ناره إلّا بأن يذيقه من الشرّ ما يعادل ما ذاق منه أو يزيد عليه فالعامل الّذي يدعو إليه هو الإحساس الباطني و أمّا العقل فربّما أجازه و أنفذه و ربّما استنكف .

و الانتقام الاجتماعي و نعني به القصاصات و أنواع المؤاخذات الّتي نعثر عليها في السنن و القوانين الدائرة في المجتمعات أعمّ من الراقية و الهمجيّة الغالب فيه أن يكون الغرض الداعي إليه غاية فكريّة و مطلوبا عقليّا و هو حفظ النظام عن الاختلال و سدّ طريق الهرج والمرج فلولا أصل الانتقام و مؤاخذة المجرم الجاني بما أجرم و جنى اختلّ الأمن العامّ و ارتحل السلام من بين الناس .

و لذا كان هذا النوع من الانتقام حقّا من حقوق المجتمع و إن كان ربّما استصحب حقّا فرديّا كمن ظلم غيره بما فيه مؤاخذة قانونيّة فربّما يؤاخذ الظالم استيفاء لحقّ المجتمع و إن أبطل المظلوم حقّه بالعفو .

فقد تبيّن أنّ من الانتقام ما يبتني على الإحساس و هو الانتقام الفرديّ الّذي غايته التشفّي ، و منه ما يبتني على العقل و هو الانتقام الاجتماعيّ الّذي غايته حفظ النظام و هو من حقوق المجتمع و إن شئت قلت من حقوق السنّة أو القانون الجاري في المجتمع فإنّ استقامة الأحكام المعدّلة لحياة الناس و سلامتها في نفسها تقتضي مؤاخذة المجرم المتخلّف عنها و إذاقته جزاء سيّئته المرّ ، فهو من حقوق السنّة و القانون كما أنّه من حقوق المجتمع .

إذا عرفت هذا علمت أنّ ما ينسب إليه تعالى في الكتاب والسنّة من الانتقام هو ما كان حقّا من حقوق الدين الإلهيّ و الشريعة السماويّة و إن شئت فقل من حقوق المجتمع الاسلاميّ و إن كان ربّما استصحب الحقّ الفرديّ فيما إذا انتصف سبحانه للمظلوم من ظالمه فهو الوليّ الحميد .

و أمّا الانتقام الفرديّ المبنيّ على الإحساس لغاية التشفّي فساحته المقدّسة أعزّ من أن يتضرّر بإجرام المجرمين و معصية المسيئين أو ينتفع بطاعة المحسنين.

و من هنا يظهر سقوط ما ربّما استشكله بعضهم أنّ الانتقام إنما يكون لتشفّي القلب و إذ كان تعالى لا ينتفع ولا يتضرّر بشيء من أعمال عباده خيرا أو شرّا طاعة أو معصية فلا وجه لنسبة الانتقام إليه كما أنّ رحمته غير المتناهية تأبى أن يعذّبهم بعذاب خالد غير متناه كيف لا ؟ و الواحد من أرباب الرحمة يرحم المجرم المقدم على أيّ معصية إذا كان عن جهالة منه و هو تعالى يصف الإنسان ـ و هو مخلوقه المعلوم له حاله ـ بذلك إذ يقول : « إنّه كان ظلوما جهولا » الأحزاب : ٧٢ .

وجه السقوط أنّ فيه خلطا بين الانتقام الفرديّ و الاجتماعيّ ، و الّذي يثبت فيه تعالى هو الاجتماعيّ منه دون الفرديّ كما توهّم كما أنّ فيه خلطا بين الرحمة النفسانيّة الّتي هي تأثّر و انفعال قلبيّ من الإنسان و بين الرحمة العقليّة الّتي هي تتميم نقص الناقص المستعدّ لذلك ، و الّتي تثبت فيه تعالى هي الرحمة العقليّة دون الرحمة النفسانيّة ولم يثبت الخلود في العذاب إلّا فيما إذا بطل استعداد الرحمة و إمكان الإفاضة قال تعالى : « بلى من كسب سيّئة و أحاطت به خطيئته فأُولئك أصحاب النارهم فيها خالدون » البقرة : ٨١ .

وههنا نكتة يجب أن تتنبّه لها وهي أنّ الّذي تقدّم من معنى الانتقام المنسوب إليه تعالى إنّما يتأتّى على مسلك المجازاة و الثواب و العقاب ، و أمّا على مسلك نتائج الأعمال فترجع حقيقته إلى لحوق الصور السيّئة المؤلمة بالنفس الإنسانيّة عن الملكات الرديئة الّتي اكتسبتها في الحياة الدنيا ، بعد الموت ، وقد تقدّم البحث في الجزء الأوّل من الكتاب في ذيل قوله تعالى : « إنّ الله لا يستحيي أن يضرب مثلا مّا » الآية البقرة : ٢٦ في جزاء الأعمال .

قوله تعالى : « يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسماوات و برزوا لله الواحد القهّار » الظرف متعلّق بقوله : « ذو انتقام » و تخصيص انتقامه تعالى بيوم القيامة مع عمومه لجميع الأوقات و الظروف إنّما هو لكون اليوم أعلى مظاهر الانتقام

الإلهيّ كما أنّ تخصيص بروزهم لله بذلك اليوم كذلك ، و على هذا النسق جلّ الأوصاف المذكورة في كلامه تعالى ليوم القيامة كقوله : « الملك يومئذ لله » الانفطار - ١٩ و قوله : « ما لكم من الله من عاصم » المؤمن : ٣٣ إلى غير ذلك وقد تقدّمت الإشارة إليه كرارا .

و الظاهر أنّ اللام في الأرض للعهد في الموضعين معا و كذا في السماوات و السماوات معطوفة على الأرض الأولى و المعنى تبدّل هذه الأرض غير هذه الأرض و تبدّل هذه السماوات غير هذه السماوات .

و للمفسّرين في معنى تبدّل الأرض و السماوات أقوال مختلفة :

فقيل : تبدّل الأرض فضّة و السماوات ذهبا و ربّما قيل إنّ الأرض تبدّل من أرض نقيّة كالفضّة و السماوات كذلك .

و قيل : تبدّل الأرض نارا و السماوات جنانا .

و قيل : تبدّل الأرض خبزة نقيّة تأكل الناس منها طول يوم القيامة .

و قيل : تبدّل الأرض لكلّ فريق ممّا يقتضيه حاله فتبدّل لبعض المؤمنين خبزة يأكل منها مادام في العرصات و لبعض آخر فضّة و تبدّل للكافر نارا .

و قيل : التبديل هو أنّه يزاد في الأرض وينقص منها و تذهب آكامها وجبالها و أوديتها و شجرها و تمدّ مدّ الأديم و تصير مستوية لا ترى فيها عوجا ولا أمتا ، و تتغيّر السماوات بذهاب الشمس و القمر و النجوم و بالجملة يتغيّر كلّ من الأرض و السماوات عمّا هو عليه في الدنيا من الصفات و الأشكال .

ومنشأ اختلافهم في تفسير التبديل اختلاف الروايات الواردة في تفسير الآية مع أنّ الروايات لو صحّت و اتّصلت كان اختلافها أقوى شاهد على أنّ ظاهرها غير مراد وأنّ بياناتها واقعة موقع التمثيل للتقريب .

والتدبّر الكافي في الآيات الّتي تحوم حول تبديل الأرض والسماء يفيد أنّ أمر التبديل أعظم ممّا نتصوّره من بسط الجبل على السهل أوتبديل التراب فضّة أو خبزاً نقيّاً مثلا كقوله تعالى : « وأشرقت الأرض بنور ربّها » الزمر - ٦٩ و قوله :

« و سيّرت الجبال فكانت سراباً » النبأ - ٢٠ وقوله : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب » النمل - ٨٨ إن كانت الآية ناظرة إلى يوم القيامة ، إلى غير ذلك من الآيات .

فالآيات تنبىء عن نظام غير هذا النظام الّذي نعهده و شؤون دون ما نتصوّره فإشراق الأرض يومئذ بنور ربّها غير إشراق بسيطها بنور الشمس أو الكواكب أو غيرها ، وسير الجبال ينتهي عادة إلى زوالها عن مكانها و تلاشيها مثلا لا إلى كونها سراباً وهكذا ونرجو أن يوفّقنا الله سبحانه لبسط الكلام في هذا المعنى فيما سيأتي إن شاء تعالى .

و قوله : « و برزوا لله الواحد القهّار » معنى بروزهم و ظهورهم لله يومئذ - مع كون الأشياء بارزة غير خفيّة عليه دائماً - سقوط جميع العلل و الأسباب الّتي كانت تحجبهم عنه تعالى ماداموا في الدنيا فلا يبقى يومئذ - على مايشاهدون - شيء من الأسباب يملكهم ويتولّى أمرهم ويستقلّ بالتأثير فيهم إلّا الله سبحانه كما يدلّ عليه آيات كثيرة فهم لايلتفتون إلى جانب ولا يتوجّهون إلى جهة في ظاهرهم وباطنهم و حاضرهم و الماضي الغائب من أحوالهم و أعمالهم إلّا وجدوه سبحانه شاهداً مهيمناً عليه محيطاً به .

والدليل على هذا الّذي ذكرناه توصيفه تعالى بالواحد القهّار المشعر بنوع من الغلبة فبروزهم لله يومئذ إنّما هو ناش عن كونه تعالى هو الواحد الّذي يقوم به وجود كلّ شيء و يظهر كلّ من دونه من مؤثّر فلا يحول بينهم وبينه حائل فهم بارزون له بروزاً مطلقاً .

قوله تعالى : « و ترى المجرمين يومئذ مقرّنين في الأصفاد سرابيلهم من قطران و تغشى وجوههم النار » المقرّنين من التقرين و هو جمع الشيء إلى نظيره والأصفاد جمع الصفد و هو الغلّ الّذي يجمع اليد إلى العنق أو هو مطلق السلسلة يقرن بين المقيّدين ، و السرابيل جمع السربال وهو القميص و القطران شيء أسود منتن يطلى به الإبل فإنّهم يطلّون به فيصير كالقميص عليهم ، و الغشاوة بالفتح

الستر والتغطية يقال : غشي يغشى غشاوة أي ستره وغطّاه ، ومعنى الآيتين واضح .

قوله تعالى : « ليجزي الله كلّ نفس ما كسبت إنّ الله سريع الحساب » معنى الآية واضح ، وهي بظاهرها تدلّ على أنّ الّذي تجزى به كلّ نفس هو عين ما كسبته من حسنة أو سيّئة و إن تبدّلت صورته ، فهي من الآيات الدالّة على أنّ الّذي يلحق بهم يوم القيامة هو نتيجة أعمالهم .

فالآية تفسّر أوّلا معنى الجزاء في يوم الجزاء و ثانياً معنى انتقامه تعالى يومئذ و أنّه ليس من قبيل عقوبة المجرم العاصي تشفيّاً منه بل إلحاق مايستدعيه عمل المجرم به و إن شئت فقل اتّصال مااكتسبه المجرم بعينه إليه .

وفي تعليل هذا الجزاء وهو في يوم القيامة بقوله : « إنّ الله سريع الحساب » إيماء إلى أنّ الجزاء واقع من غير فصل و مهل إلّا أنّ ظرف ظهوره هو ذلك اليوم لاغير ، أو أنّ الحكم بالجزاء و كتابته واقع عند العمل وتحقّقه يوم القيامة ومآل الوجهين واحد في الحقيقة .

قوله تعالى : « هذا بلاغ للناس و لينذروا به وليعلموا أنّما هو إله واحد و ليذّكّر اُولوا الألباب » البلاغ بمعنى التبليغ على ما ذكره الراغب أو بمعنى الكفاية على ما ذكره غيره .

والآية خاتمة السورة فالأنسب أن تكون الإشارة بهذا إلى ما اُورد في السورة من البيان لا إلى مجموع القرآن كما ذكره بعضهم ولا إلى ما ذكر من قوله تعالى « ولا تحسبنّ الله غافلا عمّا يعمل الظالمون » إلى آخر السورة كما ذكره آخرون.

و قوله : « و لينذروا به » الخ اللام فيه للغاية و هو معطوف على محذوف إنّما حذف لفخامة أمره وعظم شأنه لايحيط به أفهام الناس لا شتماله من الأسرار الإلهيّة على ما لا يطيقونه ، و إنّما تسع عقولهم ما ذكر من غاياته و هو الإنذار والعلم بوحدانيّته تعالى والتذكّر ، فهم ينذرون بماذكر فيها من مؤاخذته تعالى الظالمين عاجلا و آجلا ، و تتمّ عليهم الحجّة بما ذكر فيها من آيات التوحيد ، و يتذكّر المؤمنون منهم خاصّة بما فيها من المعارف الإلهيّة .

و بهذا يتطابق مختتم السورة و مفتتحها أعني قوله في أوّل السورة : « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم إلى صراط العزيز الحميد » فقد تقدّم أنّ مدلول الآية أمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بالدعوة والتبليغ إلى صراط الله بما أنّه تعالى ربّهم العزيز الحميد ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذنه فإنّهم إن استجابوا الدعوة و آمنوا خرجوا بذلك من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان بالفعل و إن لم يستجيبوا اُنذروا و وقفوا على التوحيد الحقّ و خرجوا من الجهل إلى العلم و هو نوع خروج من الظلمة إلى النور و إن كان وبالاً عليهم و خساراً ففي الدعوة ـ على أيّ حال ـ إنذار للناس و إعلامهم أنّما هو إله واحد و تذكّر لاُولي الألباب منهم خاصّة و هم المؤمنون .

﴿ بحث روائي ﴾

في المعاني بإسناده عن ثوبان أنّ يهوديّا جاء إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يا محمّد فرفعه ثوبان برجله و قال : قل : يا رسول الله فقال : لا أدعوه إلّا بأسماء أهله قال: أرأيت قول الله : « يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسماوات » أين الناس يومئذ ؟ قال: في الظلمة دون المحشر . قال : فما أوّل ما يأكل أهل الجنّة إذا دخلوها ؟ قال : كبد الحوت قال : فما شرابهم على إثر ذلك : قال : السلسبيل . قال صدقت يا محمّد .

أقول : و روى الحديث في الدرّ المنثور عن مسلم و ابن جرير والحاكم والبيهقيّ في الدلائل عن ثوبان مثله إلى قوله : في الظلمة و روى أيضاً عن عدّة عن عائشة أنّها سألت النبيّ صلّى الله عليه و سلّم عن ذلك فقال : على الصراط .

و في تفسير العيّاشيّ عن ثوير بن أبي فاختة عن الحسين بن عليّ عليه السلام قال « تبدّل الأرض غير الأرض » يعني بأرض لم يكتسب عليها الذنوب بارزة ليست عليها جبال ولا نبات كما دحاها أوّل مرّة .

أقول : و رواه القمّيّ أيضاً في تفسيره ، و فيه دلالة على حدوث الجبال و كذا النبات بعد تمام خلقة الأرض .

وفي الدرّ المنثور أخرج البزّار وابن المنذر والطبرانيّ وابن مردويه والبيهقي في البعث عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في قول الله: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض» قال: أرض بيضاء كأنّها فضّة لم يسفك فيها دم حرام ولم تعمل فيها خطيئة.

أقول: ورواه أيضا عن ابن مردويه عن عليّ عنه صلى الله عليه وآله مثله.

وفيه أخرج ابن أبي الدنيا في صفة الجنّة وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن عليّ بن أبي طالب في الآية قال: تبدّل الأرض من فضّة والسماء من ذهب.

أقول: وحمل بعضهم الكلام على التشبيه كما وقع في حديث ابن مسعود السابق.

وفي الكافي بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سأله أبرش الكلبيّ عن قول الله عزّ وجلّ: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض» قال: تبدّل خبزة نقيّة يأكل الناس منها حتّى يفرغ من الحساب. فقال الأبرش: فقلت: إنّ الناس يومئذ لفي شغل من الأكل فقال أبو جعفر عليه السلام فهم في النار لا يشتغلون عن أكل الضريع وشرب الحميم وهم في عذاب فكيف يشتغلون عنه في الحساب؟

أقول: وقوله: «تبدّل خبزة نقيّة» يحتمل التشبية كما ربّما يستفاد من الخبر الآتي.

وفي إرشاد المفيد واحتجاج الطبرسيّ عن عبد الرّحمان بن عبدالله الزهريّ قال: حجّ هشام بن عبدالملك فدخل المسجد الحرام متّكئاً على ولد سالم مولاه ومحمّد بن عليّ بن الحسين عليه السلام جالس في المسجد فقال له سالم مولاه: يا أمير المؤمنين هذا محمّد ابن عليّ قال هشام: المفتونون به أهل العراق؟ قال: نعم. فقال: اذهب إليه فقل له: يقول لك أمير المؤمنين: ما الّذي يأكل الناس ويشربون إلى أن يفصل بينهم يوم القيامة؟ قال أبوجعفر عليه السلام: يحشر الناس على مثل قرص نقيّ فيها أنهار متفجّرة يأكلون ويشربون حتّى يفرغ من الحساب.

قال: فرآى هشام أنّه قد ظفر به فقال: الله أكبر اذهب إليه فقل: ما أشغلهم

عن الأكل و الشرب يومئذ . فقال أبوجعفر عليه السلام : هم في النار أشغل ولم يشتغلوا عن ذلك قالوا أفيضوا علينا من الماء أوممّا رزقكم الله . فسكت هشام لايرجع كلاماً .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه عن أفلح مولى أبي أيّوب أنّ رجلامن من يهود سأل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم « يوم تبدّل الأرض غير الأرض » ماالّذي تبدّل به ؟ فقال : خبزة فقال اليهوديّ درمكة بأبي أنت قال : فضحك ثمّ قال : قاتل الله اليهود هل تدرون ماالدرمكة ؟ لباب الخبز .

وفيه أخرج أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم وأبو نعيم في الدلائل عن أبي أيّوب الأنصاريّ قال : أتى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم حبر من اليهود وقال : أرأيت إذيقول الله : «يوم تبدّل الأرض غير الأرض » فأين الخلق عند ذلك ؟ قال : أضياف الله لن يعجزهم مالديه .

أقول : واختلاف الروايات في تفسير التبديل لايخلو عن دلالة على أنّها أمثال مضروبة للتقريب و المسلّم من معنى التبدّل أنّ حقيقة الأرض و السماء وما فيهما يومئذ هي هى غير أنّ النظام الجاري فيهما يومئذ هو غير النظام الجاري فيهما في الدنيا .

و في المعاني بإسناده عن محمّد بن مسلم قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول : لقد خلق الله عزّ وجلّ في الأرض منذ خلقها سبعة عالمين ليس فيهم من ولد آدم ، خلقهم من أديم الأرض فأسكنهم فيها واحدا بعد واحد مع عالمه .

ثمّ خلق الله عزّ وجلّ آدم أبا البشر و خلق ذرّيّته منه لا والله ما خلت الجنّة من أرواح المؤمنين منذ خلقها ، ولا خلت النار من أرواح الكفّار والعصاة منذ خلقها عزّ وجلّ لعلّكم ترون إذا كان يوم القيامة و صير أبدان أهل الجنّة مع أرواحهم في الجنّة و صير أبدان أهل النار مع أرواحهم في النار أنّ الله تعالى لا يعبد في بلاده ولا يخلق خلقا يعبدونه ويوحّدونه ؟ بلى والله ليخلقنّ الله خلقا من غير فحولة ولا إناث يعبدونه و يوحّدونه و يعظّمونه و يخلق لهم أرضا تحملهم و سماء تظلّهم أليس الله عزّ و جلّ يقول : « يوم تبدّل الأرض غير الأرض و السماوات » ؟ وقد قال

عزّ وجلّ : « أفعيينا بالخلق الأوّل بل هم في لبس من خلق جديد » .

اقول : و رواه العيّاشيّ في تفسيره عن محمّد بن مسلم عنه عليه السلام مثله ، وهوغير المعاني الّتي أوردناها سابقا .

و في تفسير القمّيّ قوله : « يوم تبدّل الأرض غير الأرض » قال تبدّل خبزة بيضاء في الموقف يأكل منها المؤمنون « وترى المجرمين يومئذ مقرّنين في الأصفاد » قال : قال : مقرّنين بعضهم إلى بعض « سرابيلهم من قطران » قال : قال : السرابيل القميص .

قال : و في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « سرابيلهم من قطران » هو الصفر الحارّ المذاب انتهى حرّه يقول الله عزّ وجلّ : « و تغشى وجوههم النار » سربلوا ذلك الصفر و تغشى وجوههم النار .

أقول : يعني أنّ المراد بالجملتين : « سرابيلهم من قطران و تغشى وجوههم النار » جميعا بيان أنّهم مستورون مغشيّون أمّا أبدانهم فبالقطران و أمّا وجوههم فبالنار .

سورة الحجر مكيّة و هي تسع و تسعون آية

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَ قُرْآنٍ مُبِينٍ (١) رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ (٢) ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَ يَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (٣) وَ مَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ (٤) مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَ مَا يَسْتَأْخِرُونَ (٥) وَ قَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ (٦) لَوْمَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٧) مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذاً مُنْظَرِينَ (٨) إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩) .

﴿ بيان ﴾

تشتمل السورة على الكلام حول استهزاء الكفّار بالنبيّ صلّى الله عليه و آله و رميه بالجنون و رمي القرآن الكريم بأنّه من أهذار المجانين ففيها تعزية للنبيّ صلّى الله عليه و آله و أمره بالصبر و الثبات والصفح عنهم و تطييب لنفسه الشريفة و إنذار و تبشير .

و هي مكّيّة على ما تشهد به آياتها ، و نقل في المجمع عن الحسن استثناء قوله : « ولقد آتيناك سبعا من المثاني» الآية ، و قوله : « كما أنزلنا على المقتسمين الّذين جعلوا القرآن عضين » و سيأتي ما فيه .

وتشتمل السورة على قوله تعالى : « فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين» الخ و الآية تقبل الانطباق على ما ضبطه التاريخ أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله اكتتم في أوّل

البعثة ثلاث سنين أو أربعا أو خمسا لا يعلن دعوته لاشتداد الأمر عليه فكان لا يدعو إلّا آحادا ممّن يرجو منهم الإيمان يدعوهم خفية و يسرّ إليهم الدعوة حتّى أذن له ربّه في ذلك و أمره أن يعلن دعوته .

وتؤيّده الروايات المأثورة من طرق الشيعة وأهل السنّة أنّه صلى الله عليه وآله كان يكتتم في أوّل بعثته سنين لا يظهر فيها دعوته لعامّة الناس حتّى أنزل الله تعالى عليه : « فاصدع بما تؤمر و أعرض عن المشركين إنّا كفيناك المستهزئين » فخرج إلى الناس و أظهر الدعوة ، و عليه فالسورة مكّيّة نازلة في أوّل الدعوة العلنيّة .

ومن غرر الآيات القرآنيّة المشتملة على حقائق جمّة في السورة قوله تعالى: « و إن من شيء إلّا عندنا خزائنه » الآية ، و قوله : « إنّا نحن نزّلنا الذكر و إنّا له لحافظون » .

قوله تعالى : « الر تلك آيات الكتاب و قرآن مبين » الإشارة إلى الآيات الكريمة القرآنيّة فالمراد بالكتاب القرآن ، و تنكير القرآن للدلالة على عظم شأنه و فخامة أمره كما أنّ التعبير بتلك و هي للإشارة إلى البعيد لذلك .

و المعنى هذه الآيات العالية منزلة الرفيعة درجة الّتي ننزّلها إليك آيات الكتاب الإلهيّ و آيات قرآن عظيم الشأن فاصل بين الحقّ و الباطل على خلاف ما يرميها به الكفّار بما يرمونك بالجنّة مستهزئين بكلام الله .

و من الممكن أن يراد بالكتاب اللوح المحفوظ فإنّ القرآن منه و فيه قال تعالى : « إنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون » الواقعة : ٧٨ ، و قال : « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » البروج : ٢٢ فيكون قوله : « تلك آيات الكتاب و قرآن مبين » كالملّخص من قوله : « والكتاب المبين إنّا جعلناه قرآنا عربيّا لعلّكم تعقلون و إنّه في اُمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم » الزخرف : ٤ .

قوله تعالى : « ربّما يودّ الّذين كفروا لو كانوا مسلمين » توطئة لما سيتعرّض له من قولهم للنبيّ : « يا أيّها الّذي نزّل عليه الذكر إنّك لمجنون » يشير به إلى أنّهم سيندمون على ما هم عليه من الكفر و يتمنّون الإسلام لله و الإيمان بكتابه

يوم لا سبيل لهم إلى تحصيل ذلك .

فقوله : « ربما يودّ » المراد به ودادة التمنّي لا مطلق الودادة و الحبّ ، و الدليل على ذلك قوله في بيان هذه المودّة : « لو كانوا مسلمين » فإنّ لفظي « لو » و « كانوا » تدلّان على أنّ ودادتهم ودادة تمنّ وأنّهم يتمنّون الإسلام بالنسبة إلى ماضي حالهم ممّا فاتهم و لن يعود إليهم فليس إلّا الإسلام ما داموا في الدنيا .

فالآية تدلّ على أنّ الّذين كفروا سيندمون على كفرهم و يتمنّون أن لو كانوا مسلمين بعد انطواء بساط الحياة الدنيا .

قوله تعالى : « ذرهم يأكلوا و يتمتّعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون » الإلهاء الصرف و الإشغال يقال : ألهاه كذا عن كذا أي شغله عنه و أنساه ذكره .

و قوله : « ذرهم يأكلوا و يتمتّعوا ويلههم الأمل » أمر برفع اليد عنهم و تركهم و ما هم فيه من الباطل ، وهو كناية عن النهي عن الجدال معهم والاحتجاج عليهم لإثبات هذه الحقيقة وهي أنّهم سوف يودّون الإسلام و يتمنّونه ولاسبيل لهم إلى تحصيله و تدارك مافات منه ، و قوله : « فسوف يعلمون » في موضع التعليل للأمر أي ذرهم ولا تجادلهم ولا تحاجّهم فلا حاجة إلى ذلك لأنّهم سوف يعلمون ذلك فإنّ الحقّ ظاهر لامحالة .

و في الآية تعريض لهم أنّهم لاغاية لهم في حياتهم إلّا الأكل والتمتّع بلذّات المادّة و التلهّي بالآمال والأمانيّ فلا منطق لهم إلّا منطق الأنعام والحيوان العجم فمن الحريّ أن يتركوا و ماهم فيه ، ولا يلقى إليهم الحجج الحقّة المبنيّة على أساس العقل السليم و المنطق الإنسانيّ .

قوله تعالى : « وما أهلكنا من قرية إلّا و لها كتاب معلوم » إلى آخر الآيتين تثبيت و توكيد لقوله في الآية السابقة : « فسوف يعلمون » على ما يعطيه السياق و المعنى دعهم فإنّهم لا يسلمون في هذه الحياة الدنيا و إنّما يودّون الإسلام بعد حلول أجلهم و نزول الهلاك بهم ، و الناس ليسوا بذوي خيرة في ذلك بل لكلّ اُمّة كتاب معلوم عندالله مكتوب فيه أجلهم لايقدرون أن يستقدموه ولا يستأخروه ساعة .

و في الآيتين دلالة على أنّ الأُمّة من الإنسان لها كتاب كما أنّ للفرد منه كتابا قال تعالى : « و كلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا » أسرى : ١٣ .

قوله تعالى : « و قالوا يا أيّها الّذي نزّل عليه الذكر إنّك لمجنون » كلام خارج مخرج الاستهزاء ، و لذلك خاطبوه صلى الله عليه وآله لا باسمه بل بوصف نزول الذكر عليه كما كان يدّعيه ، و جاؤا بالفعل المجهول للدلالة على أنّ منزله غير معلوم عندهم ولا اعتماد ولا وثوق لهم بما يدّعيه هوأنّ الله تعالى هو الّذي أنزله ، وتوصيفه بالّذي نزّل عليه الذكر و كذا تسمية النازل عليه ذكرا كلّ ذلك من الاستهزاء كما أنّ قولهم : « إنّك لمجنون » رمي و تكذيب .

قوله تعالى : « لو ما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين » لو ما مثل هلّا للتحضيض أي هلّا تأتينا بالملائكة إن كنت صادقا في دعوى النبوّة ليشهدوا على صدق دعواك و ينذروا معك فهو قريب المعنى من قولهم على ما حكاه الله : « لو لا اُنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا » الفرقان : ٧ .

و وجه اقتراحهم على الأنبياء أن يأتوا بالملائكة ويظهروهم لهم اعتقادهم أنّ البشريّة كينونة مادّيّة مغمورة في قذارة الشهوة و الغضب لا نسبة بينها و بين العالم السماويّ الّذي هو محض النورانيّة و الطهارة فمن ادّعى نوعا من الاتّصال بذاك العالم الروحانيّ فعليه أن يأتي ببعض أهله من الملائكة الكرام ليصدّقوه في دعواه و يعينوه في دعوته .

على أنّ الملائكة عند الوثنيّين آلهة دون الله سبحانه فدعوتهم إلى التوحيد معناها أنّ هؤلاء الآلهة في معزل من الشفاعة و العبادة بأمر من الله سبحانه و هو إله الآلهة ولا دليل على ذلك كاعترافهم به فلينزلوا و ليعترفوا و يصدّقوا النبوّة .

قوله تعالى : « ماننزّل الملائكة إلّا بالحقّ و ما كانوا إذا منظرين » جواب عمّا اقترحوا على النبيّ صلى الله عليه وآله أن يأتيهم بالملائكة حتّى يصدّقوه ومحصّل الجواب أنّ السنّة الإلهيّة جارية على ستر ملائكته عنهم تحت أستار الغيب فلو أنزلهم و

أظهرهم لهم عن اقتراحهم ذلك كان ذلك آية سماويّة خارقة للعادة نازلة عن اقتراحهم و من شأن الآية المعجزة النازلة عن اقتراح الناس أن يعقّبها عذاب الاستئصال و الهلاك القطعيّ إن لم يؤمنوا بها ، و هؤلاء الكفّار المعاندون ليسوا بمؤمنين فهو الهلاك .

و بالجملة لو أنزل الله الملائكة و الحال هذا الحال ـ هم يقترحون آية فاصلة تظهر الحقّ و تميط الباطل ـ لأنزلهم بالحقّ الفاصل المميّز و ما كانوا إذا منظرين بل يهلكون و يقطع دابرهم هذا محصّل ما ذكره بعضهم .

و قيل المراد بالحقّ في الآية الموت و المعنى ما ننزّل الملائكة على الناس إلّا مصاحبا للحق الّذي هو الموت و ما كانوا إذا منظرين ، و كأنّه مأخوذ من قوله تعالى : « يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين » الآية .

و قيل : المراد بالحقّ الرسالة أي ما نزّل الملائكة إلّا بالوحي و الرسالة و كأنّه مأخوذ من نحو قوله : « قد جاءكم الرسول بالحقّ » النساء : ١٧٠ ، و قوله : « فقد كذّبوا بالحقّ لمّا جاءهم » الأنعام : ٥ .

فهذه وجوه مذكورة في تفسير الآية ودونها وجوه مذكورة في مختلف التفاسير وهي جميعا لا تخلو من شيء و هو أنّ شيئاً منها لاينطبق على الحصر الموجود في قوله : « ما ننزّل الملائكة إلّا بالحقّ » فنزول الملائكة لا يختصّ بعذاب الاستئصال فقط ولا بالموت فقط ، ولا بالوحي والرسالة فقط و توجيه الآية بما يختصّ بأحد المعاني الثلاث المذكورة للحقّ يحتاج إلى تقييدها بقيود كثيرة يدفعها إطلاق الآية كما هو ظاهر لمن راجع الوجوه المقرّرة آنفا .

و يمكن أن يقرّر معنى الآية باستمداد من التدبّر في آيات اُخر أنّ ظرف الحياة المادّيّة أعني هذه النشأة الدنيويّة ظرف يختلط فيه الحقّ و الباطل من غير أن يتمحّض الحقّ في الظهور بجميع خواصّه و آثاره كما يشير إليه قوله تعالى : « كذلك يضرب الله الحقّ و الباطل » الرعد : ١٧ ، وقد تقدّم تفصيل القول في ذلك فما يظهر فيه شيء من الحقّ إلّا وهو يحتمل شيئاً من اللبس والشكّ كما يصدّقه

استقراء الموارد الّتي صادفناها مدى أعمارنا ، و من الشاهد عليه قوله تعالى : « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و للبسنا عليهم ما يلبسون » الأنعام : ٩ و الظرف ظرف الامتحان و الاختيار ولااختيار إلّا مع إمكان التباس الحقّ بالباطل و اختلاط الخير و الشرّ بنحو حتّى يقف الإنسان على ملتقى الطريقين و منشعب النجدين فيستدلّ على الخيروا لشرّ بآثارهما و أماراتهما ثمّ يختار ما يستحقّه من السعادة والشقاوة .

و أمّا عالم الملائكة و ظرف وجودهم فإنّما هو عالم الحقّ غير مشوب بشيء من الباطل كما يدلّ عليه قوله تعالى : « لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون » التحريم : ٦ ، و قوله : « بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون » الأنبياء : ٢٧ .

فمقتضى الآيات و ما في معناها أنّهم في أنفسهم مخلوقات شريفة و وجودات طاهرة نورانيّة منزّهة عن النّقص والشين لا تحتمل الشرّ و الشقاء و ليس عندها إمكان الفساد و المعصية و التقصير فلا يحكم فيها هذا النظام المادّيّ المبنيّ على أساس الإمكان و الاختيار و جواز الصلاح و الفساد و الطاعة و المعصية و السعادة و الشقاء جميعا و سيوافيك البحث المستوفى فيه فيما يناسبه من المورد إن شاء الله .

و سيأتي أيضا أنّ الإنسان لا طريق له إلى هذا الظرف الحقّ مادام متوغّلا في هذا العالم المادّيّ متورّطا في ورطات الشهوات و الأهواء كأهل الكفر والفسوق إلّا ببطلان عالمهم و خروجهم إلى العالم الحقّ و ظهوره عليهم و انكشاف الغطاء عنهم كما يشير إليه قوله : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » ق : ٢٢ ، و هذا هو العالم الّذي يسمّى بالنسبة إلى الإنسان آخرة .

فتبيّن أنّ ظهور عالم الملائكة للناس المتوغّلين في المادّة متوقّف على تبدّل الظرف و الانتقال من الدّنيا إلى الآخرة و هو الموت اللّهمّ إلّا في المصطفين من عباد الله و أوليائه المطهّرين من أقذار الذنوب الملازمين لساحة قربه لهم أهليّة مشاهدة الغيب وهم في عالم الشهادة كالأنبياء عليهم السلام .

و لعلّ ماقدّمناه هو المراد بقوله : « ما ننزّل الملائكة إلّا بالحقّ وماكانوا

إذا منظرين» فإنّهم إنّما اقترحوا نزول الملائكة ليشاهد وهم في صورهم الأصليّة حتّى يصدّقوا و هذا الحال لا تتمهّدلهم إلّا بالموت كما قال تعالى : « و قال الّذين لا يرجون لقاءنا لولا اُنزل علينا الملائكة ـ إلى أن قال ـ يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين و يقولون حجرا محجورا وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء و منثورا » الفرقان : ٢٣ .

وقد اجتمع المعنيان في قوله تعالى : « وقالوا لولا اُنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثمّ لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون» الأنعام : ٩ يقول تعالى : لو أنزلنا عليه الملائكة آية خارقة للعادة مصدّقة للنبوّة كان لازمه القضاء عليهم و هلاكهم ولو قلّدنا الملك النبوّة و الرّسالة كان لازمه أن نصوّره في صورة رجل من الإنسان و أن نوقفه موقفاً يحتمل اللبس فإنّ الرسالة إحدى وسائل الامتحان والابتلاء الإلهيّ ولا امتحان إلّا بما يحتمل السعادة والشقاء و الفوز و الخيبة و يجوز معه النجاة والهلاك ، ولو توصّل إلى الرسالة بما يضطرّ العقول إلى الإيمان ويلجىء النفوس إلى القبول واليقين لبطل ذلك كلّه .

قوله تعالى : « إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون » صدر الآية مسوق سوق الحصر ، وظاهر السياق أنّ الحصر ناظر إلى ما ذكر من ردّهم القرآن بأنّه من أهذار الجنون وأنّه ﷺ مجنون لا عبرة بما صنع ولا حجر ومن اقتراحهم أن يأتيهم بالملائكة ليصدّقوه في دعوته وأنّ القرآن كتاب سماويّ حقّ .

والمعنى ـ على هذا والله أعلم ـ أنّ هذا الذكر لم تأت به أنت من عندك حتّى يعجزوك ويبطلوه بعنادهم وشدّة بطشهم وتتكلّف لحفظه ثمّ لا تقدر ، وليس نازلا من عند الملائكة حتّى يفتقر إلى نزولهم و تصديقهم إيّاه بل نحن أنزلنا هذا الذكر إنزالاً تدريجيّاً وإنّا له لحافظون بما له من صفة الذكر بما لنا من العناية الكاملة به .

فهو ذكر حيّ خالد مصون من أن يموت وينسى من أصله ، مصون من الزيادة عليه بما يبطل به كونه ذكراً ، مصون من النقص كذلك ، مصون من التغيير في صورته وسياقه بحيث يتغيّر به صفة كونه ذكراً لله مبيّناً لحقائق معارفه .

فالآية تدلّ على كون كتاب الله محفوظاً من التحريف بجميع أقسامه من جهة كونه ذكراً لله سبحانه فهو ذكر حيّ خالد .

ونظير الآية في الدلالة على كون الكتاب العزيز محفوظا بحفظ الله مصونا من التحريف والتصرّف بأيّ وجه كان من جهة كونه ذكراً له سبحانه قوله تعالى : « إنّ الّذين كفروا بالذكر لمّا جاءهم وإنّه لكتاب عزيز لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » حم السجدة : ٤٢ .

وقد ظهر بما تقدّم أنّ اللاّم في الذكر للعهد الذكريّ وأنّ المراد بالوصف لحافظون هو الاستقبال كما هو الظاهر من اسم الفاعل فيندفع به ماربّما يورد على الآية أنّها لودلّت على نفي التحريف من القرآن لأنّه ذكر لدلّت على نفيه من التوراة والإنجيل أيضاً لأنّ كلاًّ منهما ذكر مع أنّ كلامه تعالى صريح في وقوع التحريف فيهما .

وذلك أنّ الآية بقرينة السياق إنّما تدلّ على حفظ الذكر الّذي هو القرآن بعد إنزاله إلى الأبد ، ولا دلالة فيها على علّيّة الذكر للحفظ الإلهيّ ودوران الحكم مداره .

وسنستوفي البحث عمّا يرجع إلى هذا الشأن إن شاء الله تعالى .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير القمّيّ بإسناده عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن اُذينة عن رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا كان يوم القيامة نادى مناد من عندالله : لا يدخل الجنّة إلّا مسلم فيومئذ يودّ الّذين كفروا لو كانوا مسلمين . ثمّ قال : « ذرهم يأكلوا ويتمتّعوا ويلههم الأمل » أي شغلهم « فسوف يعلمون » .

أقول : وروى العيّاشيّ عن عبدالله بن عطاء المكّيّ عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في تفسير الآية مثله .

وفي الدرّ المنثور أخرج الطبرانيّ في الأوسط وابن مردويه بسند صحيح عن

جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ ناسا من اُمّتي يعذّبون بذنوبهم فيكونون في النار ماشاء الله أن يكونوا ثمّ يعيّرهم أهل الشرك فيقولون: ما نرى ما كنتم فيه من تصديقكم نفعكم فلا يبقى موحّد إلّا أخرجه الله تعالى من النار. ثمّ قرء رسول الله صلى الله عليه وآله: «ربما يودّ الّذين كفروا لوكانوا مسلمين».

أقول: وهذا المعنى مرويّ بطرق اُخرى عن أبي موسى الأشعريّ وأبي سعيد الخدري و أنس بن مالك عنه صلى الله عليه وآله وسلم.

وفيه أخرج ابن أبي حاتم وابن شاهين في السنّة عن عليّ ابن أبي طالب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ أصحاب الكبائر من موحّدي الاُمم كلّها الّذين ماتوا على كبائرهم غير نادمين ولا تائبين من دخل منهم جهنّم لاتزرق أعينهم، ولا تسودّ وجوههم، ولا يقرنون بالشياطين ولا يغلّون بالسلاسل، ولا يجرّعون الحميم، و لايلبسون القطران حرّم الله أجسادهم على الخلود من أجل التوحيد، وصورهم على النار من أجل السجود.

فمنهم من تأخذه النار إلى قدميه، ومنهم من تأخذه النار إلى عقبيه، ومنهم من تأخذه النار إلى فخذيه، ومنهم من تأخذه النار إلى حجزته، ومنهم من تأخذه النار إلى عنقه على قدر ذنوبهم و أعمالهم، و منهم من يمكث فيها شهراً ثمّ يخرج منها، ومنهم من يمكث فيها سنة ثمّ يخرج منها، وأطولهم فيها مكثاً بقدر الدنيا منذ يوم خلقت إلى أن تفنى.

فإذا أراد الله أن يخرجهم منها قالت اليهود و النصارى و من في النار من أهل الأديان والأوثان لمن في النار من أهل التوحيد: آمنتم بالله و كتبه ورسله فنحن وأنتم اليوم في النار سواء فيغضب الله لهم غضباً لم يغضبه لشيء فيما مضى فيخرجهم إلى عين بين الجنّة والصراط فينبتون فيها نبات الطراثيث في حميل السيل ثمّ يدخلون الجنّة مكتوب في جباههم: هؤلاء الجهنّميّون عتقاء الرحمان فيمكثون في الجنّة ما شاء الله أن يمكثوا.

ثمّ يسألون الله تعالى أن يمحو ذلك الاسم عنهم فيبعث الله ملكاً فيمحوه ثمّ

يبعث الله ملائكة معهم مسامير من نار فيطبقونها على من بقي فيها يسمّرونها بتلك المسامير فينساهم الله على عرشه ، ويشتغل عنهم أهل الجنّة بنعيمهم ولذّاتهم ، وذلك قوله : « ربما يودّ الّذين كفروا لو كانوا مسلمين » .

أقول : الطرثوث نبت وحميل السيل غثاؤه ، وقد روي من طرق الشيعة مايقرب من الحديث مضمونا .

وفيه أخرج أحمد وابن مردويه عن أبي سعيد أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم غرس عوداً بين يديه و آخر إلى جنبه وآخر بعده . قال : أتدرون ماهذا ؟ قالوا : الله و رسوله أعلم . قال: فإنّ هذا الإنسان وهذا أجله وهذا أمله فيتعاطى الأمل فيختلجه الأجل دون ذلك .

أقول : و روي مايقرب من معناه بطرق عن أنس عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم .

و في المجمع عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال : إنّ أخوف ماأخاف عليكم اثنان : اتّباع الهوى و طول الأمل فإنّ اتّباع الهوى يصدّ عن الحقّ ، و طول الأمل ينسي الآخرة .

و في تفسير القمّي في قوله تعالى : « ما ننزّل الملائكة إلّا بالحقّ وما كانوا إذا منظرين » قال : قال عليه السلام : لوأنزلنا بالملائكة لم ينظروا وهلكوا .

كلام في أن القرآن مصون عن التحريف في فصول

الفصل ١

من ضروريّات التاريخ أنّ النبيّ العربيّ محمّداً صلّى الله عليه وآله جاء قبل أربعة عشر قرناً ـ تقريباً ـ وادّعى النبوّة وانتهض للدّعوة وآمن به أُمّة من العرب وغيرهم ، و أنّه جاء بكتاب يسمّيه القرآن وينسبه إلى ربّه متضمّن لجمل المعارف و كلّيّات الشريعة الّتي كان يدعوا إليها ، وكان يتحدّى به ويعدّه آية لنبوّته ، وأنّ القرآن الموجود اليوم بأيدينا هو القرآن الّذي جاء به و قرأه على الناس المعاصرين له في

الجملة بمعنى أنّه لم يضع من أصله بأن يفقد كلّه ثمّ يوضع كتاب آخر يشابهه في نظمه أولا يشابهه و ينسب إليه و يشتهر بين الناس بأنّه القرآن النازل على النبيّ صلّى الله عليه و آله .

فهذه اُمور لايرتاب في شيء منها إلّامصاب في فهمه ولا احتمل بعض ذلك أحد من الباحثين في مسألة التحريف من المخالفين والمؤالفين .

و إنّما احتمل بعض من قال به من المخالف أوالمؤالف زيادة شيء يسير كالجملة أو الآية (١) أو النقص أو التغيير في جملة أو آية في كلماتها أو إعرابها ، وأمّا جلّ الكتاب الإلهيّ فهو على ماهو في عهد النبيّ ﷺ لم يضع ولم يفقد .

ثمّ إنّا نجد القرآن يتحدّى بأوصاف ترجع إلى عامّة آياته و نجد ما بأيدينا من القرآن أعني مابين الدفّتين واجدا لما وصف به من أوصاف تحدّى بها من غير أن يتغيّر في شيء منها أو يفوته ويفقد .

فنجده يتحدّى بالبلاغة والفصاحة و نجد ما بأيدينا مشتملا على ذلك النظم العجيب البديع لايعدله ولا يشابهه شيء من كلام البلغاء و الفصحاء المحفوظ منهم والمرويّ عنهم من شعر أو نثر خطبة أو رسالة أومحاورة أوغير ذلك وهذا النظم موجود في جميع الآيات سواء كتاباً متشابهاً مثاني تقشعرّ منه الجلود والقلوب

و نجده يتحدّى بقوله : « أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » النساء : ٨٢ بعدم وجود اختلاف فيه و نجد ما بأيدينا من القرآن يفي بذلك أحسن الوفاء و أوفاه فما من إبهام أو خلل يتر اآى في آية إلّا ويرفعه آية اُخرى ، وما من خلاف أومناقضة يتوهّم بادىء الرأي من شطر إلّا وهناك مايدفعه ويفسّره .

ونجده يتحدّى بغير ذلك ممّالايختصّ فهمه بأهل اللغة العربيّة كما في قوله:

---

(١) كقول بعض من غير المنتحلين بالاسلام أن قوله تعالى : « إنك ميت و انهم ميتون» من وضع أبى بكر وضعه حين سمع عمر و هو شاهر سيفه يهدد بالقتل من قال : إن النبى مات فقرأها على عمر فصرفه .

« قل لئن اجتمعت الإنس و الجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيراً » أسرى : ٨٨ ، وقوله : «إنّه لقول فصل وماهو بالهزل » الطارق : ١٣ ثمّ نجد مابأيدينا من القرآن يستوفي البيان في صريح الحقّ الّذي لامرية فيه ، و يهدي إلى آخر مايهتدي إليه العقل من اُصول المعارف الحقيقيّة و كلّيّات الشرائع الفطريّة و تفاصيل الفضائل الخلقيّة من غير أن نعثر فيها على شيء من النقيصة والخلل أو نحصل على شيء من التناقض والزلل بل نجد جميع المعارف على سعتها و كثرتها حيّة بحياة واحدة مدبّرة بروح واحد هو مبدء جميع المعارف القرآنيّة ، الأصل الّذي إليه ينتهي الجميع و يرجع و هو التوحيد فإليه ينتهي الجميع بالتحليل وهو يعود إلى كلّ منها بالتركيب .

ونجده يغوص في أخبار الماضين من الأنبياء واُممهم و نجد ماعندنا من كلام الله يورد قصصهم ويفصّل القول فيها على مايليق بطهارة الدين ويناسب نزاهة ساحة النبوّة وخلوصها للعبوديّة والطاعة ، و كلّما طبّقنا قصّة من القصص القرآنيّة على مايماثلها ممّا ورد في العهدين انجلى ذلك أحسن الانجلاء .

و نجده يورد آيات في الملاحم و يخبر عن الحوادث الآتية في آيات كثيرة بالتصريح أو بالتلويح ثمّ نجدها فيما هو بأيدينا من القرآن على تلك الشريطة صادقة مصدّقة .

ونجده يصف نفسه بأوصاف زاكية جميلة كما يصف نفسه بأنه نور وأنّه هاد يهدي إلى صراط مستقيم و إلى الملّة الّتي هي أقوم ونجد مابأيدينا من القرآن لايفقد شيأً من ذلك ولا يهمل من أمر الهداية والدلالة ولا دقيقة .

و من أجمع الأوصاف الّتي يذكرها القرآن لنفسه أنّه ذكر لله فإنّه يذكر به تعالى بما أنّه آية دالّة عليه حيّة خالدة ، وبما أنّه يصفه بأسمائه الحسنى وصفاته العليا ، و يصف سنّته في الصنع والإيجاد ، و يصف ملائكته و كتبه و رسله ، ويصف شرائعه و أحكامه ، و يصف ما ينتهي إليه أمر الخلقة و هو المعاد و رجوع الكلّ إليه سبحانه ، و تفاصيل ما يؤل إليه أمر الناس من السعادة والشقاء ، والجنّة والنار .

ففي جميع ذلك ذكر الله ، وهو الّذي يرومه القرآن باطلاق القول بأنّه ذكر و نجد ما بأيدينا من القرآن لا يفقد شيأً من معنى الذكر .

و لكون الذكر من أجمع الصفات في الدلالة على شؤون القرآن عبّر عنه بالذكر في الآيات الّتي أخبر فيها عن حفظه القرآن عن البطلان والتغيير والتحريف كقوله تعالى : « إنّ الّذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خير أم من يأتي آمنا يوم القيامة اعملوا ما شئتم إنّه بما تعملون خبير إنّ الّذين كفروا بالذكر لمّا جاءهم و إنّه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » حم السجدة : ٤٢ فذكر تعالى أنّ القرآن من حيث هو ذكر لا يغلبه باطل ولا يدخل فيه حالا ولا في مستقبل الزمان لا بابطال ولا بنسخ ولا بتغيير أو تحريف يوجب زوال ذكريّته عنه .

و كقوله تعالى : « إنّا نحن نزّلنا الذكر و إنّا له لحافظون » الحجر : ٩ فقد أطلق الذكر وأطلق الحفظ فالقرآن محفوظ بحفظ الله عن كلّ زيادة و نقيصة و تغيير في اللفظ أو في الترتيب يزيله عن الذكريّة و يبطل كونه ذكراً لله سبحانه بوجه .

ومن سخيف القول إرجاع ضمير « له » إلى النبيّ ﷺ فانّه مدفوع بالسياق و إنّما كان المشركون يستهزؤن بالنبيّ لأجل القرآن الّذي كان يدّعي نزوله عليه كما يشير إليه بقوله سابقا : « وقالوا يا أيّها الّذي نزّل عليه الذكر إنّك لمجنون» و قد مرّ تفسير الآية .

فقد تبيّن ممّا فصّلناه أنّ القرآن الّذي أنزله الله على نبيّه ﷺ و وصفه بأنّه ذكر ، محفوظ على ما اُنزل مصون بصيانة إلهيّة عن الزيادة والنقيصة والتغيير كما وعد الله نبيّه فيه .

و خلاصة الحجّة أنّ القرآن أنزله الله على نبيّه و وصفه في آيات كثيرة بأوصاف خاصّة لو كان تغيّر في شيء من هذه الأوصاف بزيادة أو نقيصة أو تغيير في لفظ أو ترتيب مؤثر فقد آثار تلك الصفة قطعا لكنّا نجد القرآن الّذي بأيدينا واجداً

لآثار تلك الصفات المعدودة على أتمّ ما يمكن وأحسن ما يكون فلم يقع فيه تحريف يسلبه شيأً من صفاته فالّذي بأيدينا منه هو القرآن المنزل على النبيّ ﷺ بعينه فلو فرض سقوط شيء منه أو تغيّر في إعراب أو حرف أو ترتيب وجب أن يكون في أمر لا يؤثّر في شيء من أوصافه كالإعجاز و ارتفاع الاختلاف والهداية والنوريّة والذكريّة والهيمنة على سائر الكتب السماويّة إلى غير ذلك ، و ذلك كآية مكرّرة ساقطة أو اختلاف في نقطة أو إعراب و نحوها .

الفصل ٢

و يدلّ على عدم وقوع التحريف الأخبار الكثيرة المرويّة عن النبيّ ﷺ من طرق الفريقين الآمرة بالرجوع إلى القرآن عند الفتن وفي حلّ عقد المشكلات.

و كذا حديث الثقلين المتواتر من طرق الفريقين : « إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي أهل بيتي ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبدا » الحديث فلا معنى للأمر بالتمسّك بكتاب محرّف و نفي الضلال أبدا ممّن تمسّك به .

و كذا الأخبار الكثيرة الواردة عن النبيّ ﷺ و أئمّة أهل البيت عليهم السلام الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب ، وما ذكره بعضهم أنّ ذلك في الأخبار الفقهيّة و من الجائز أن نلتزم بعدم وقوع التحريف في خصوص آيات الأحكام ولا ينفع ذلك سائر الآيات مدفوع بأنّ أخبار العرض مطلقة فتخصيصها بذلك تخصيص من غير مخصّص .

على أنّ لسان أخبار العرض كالصريح أو هو صريح في أنّ الأمر بالعرض إنّما هو لتمييز الصدق من الكذب و الحقّ من الباطل و من المعلوم أنّ الدسّ والوضع غير مقصورين في أخبار الفقه بل الدواعي إلى الدسّ والوضع في المعارف الاعتقاديّة و قصص الأنبياء و الأُمم الماضين و أوصاف المبدء و المعاد أكثر و أوفر و يؤيّد ذلك ما بأيدينا من الإسرائيليّات و ما يحذو حذوها ممّا أمر الجعل فيها أوضح و أبين .

و كذا الأخبار الّتي تتضمّن تمسّك أئمّة أهل البيت عليهم السلام بمختلف الآيات القرآنيّة في كلّ باب على ما يوافق القرآن الموجود عندنا حتّى في الموارد الّتي فيها آحاد من الروايات بالتحريف، و هذا أحسن شاهد على أنّ المراد في كثير من روايات التحريف من قولهم عليهم السلام: كذا نزل هو التفسير بحسب التنزيل في مقابل البطن والتأويل.

و كذا الروايات الواردة عن أمير المؤمنين و سائر الأئمّة من ذرّيّته عليهم السلام في أنّ ما بأيدي الناس قرآن نازل من عندالله سبحانه و إن كان غير ما ألّفه عليّ عليه السلام من المصحف و لم يشركوه عليه السلام في التأليف في زمن أبي‌بكر ولا في‌زمن عثمان و من هذا الباب قولهم عليهم السلام لشيعتهم: «اقرؤا كما قرء النّاس».

و مقتضى هذه الروايات أن لو كان القرآن الدائر بين الناس مخالفا لما ألّفه عليّ عليه السلام في شيء فإنّما يخالفه في ترتيب السور أو في ترتيب بعض الآيات الّتي لايؤثّر اختلال ترتيبها في مدلولها شيأ ولا في الأوصاف الّتي وصف الله سبحانه بها القرآن النازل من عنده ما يختلّ به آثارها.

فمجموع هذه الروايات على اختلاف أصنافها يدلّ دلالة قاطعة على أنّ الّذي بأيدينا من القرآن هو القرآن النازل على النبي صلى الله عليه وآله من غير أن يفقد شيأ من أوصافه الكريمة و آثارها وبركاتها.

الفصل ٣

ذهب جماعة من محدّثي الشيعة والحشويّة و جماعة من محدّثي أهل السنّة إلى وقوع التحريف بمعنى النقص والتغيير في اللفظ أو الترتيب دون الزيادة فلم يذهب إليها أحد من المسلمين كما قيل.

و احتجّوا على نفي الزيادة بالإجماع و على وقوع النقص و التغيير بوجوه كثيرة.

أحدها : الأخبار الكثيرة المرويّة من طرق الشيعة و أهل السنّة الدالّة على سقوط بعض السور والآيات و كذا الجمل وأجزاء الجمل والكلمات والحروف في الجمع الأوّل الذي اُلّف فيه القرآن في زمن أبي بكر ، و كذا في الجمع الثاني الذي كان في زمن عثمان و كذا التغيير وهذه روايات كثيرة روتها الشيعة في جوامعها المعتبرة و غيرها وقد ادّعى بعضهم أنّها تبلغ ألفي حديث ، و روتها أهل السنّة في صحاحهم كصحيحي البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي وأحمد وسائر الجوامع و كتب التفاسير و غيرها وقد ذكر الآلوسي في تفسيره أنّها فوق حدّ الإحصاء .

و هذا غير ما يخالف فيه مصحف عبدالله بن مسعود المصحف المعروف ممّا ينيف على ستّين موضعا ، و ما يخالف فيه مصحف اُبيّ بن كعب المصحف العثمانيّ وهو في بضع و ثلاثين موضعا ، وما يختلف فيه المصاحف العثمانيّة الّتي اكتتبها و أرسلها إلى الآفاق و هي خمسة أو سبعة أرسلها إلى مكّة وإلى الشام وإلى البصرة وإلى الكوفة و إلى اليمن و إلى البحرين و حبس واحدا بالمدينة والاختلاف الّذي فيما بينها يبلغ خمسة و أربعين حرفا و قيل : بضعا و خمسين حرفا (١).

و غير الاختلاف في الترتيب بين المصاحف العثمانيّة والجمع الأوّل في زمن أبي بكر فقد كانت سورة الأنفال في التأليف الأوّل في المثاني و سورة براءة في المئين و هما في الجمع الثاني موضوعتان في الطوال على ماستجيء روايته .

و غير الاختلاف في ترتيب السور الموجود بين مصحفي عبدالله بن مسعود واُبيّ بن كعب على ما وردت به الرواية و بين المصاحف العثمانيّة ، و غير الاختلافات القرائيّة الشاذّة الّتي رويت عن الصحابة و التابعين فربّما بلغ عدد المجموع الألف أو زاد عليه .

الوجه الثاني أنّ العقل يحكم بأنّه إذا كان القرآن متفرّقا متشتّتا منتشرا عندالناس وتصدّى لجمعه غيرالمعصوم يمتنع عادة أن يكون جمعه كاملا موافقاللواقع.

الوجه الثالث ماروته العامّة والخاصّة أنّ عليّا عليه السلام اعتزل الناس بعدرحلة

---

(١) ذكره ابن طاوس فى سعد السعود .

النبيّ صلى الله عليه وآله و لم يرتدإلاّ للصّلاة حتّى جمع القرآن ثمّ حمله إلى الناس وأعلمهم أنّه القرآن الّذي أنزله الله على نبيّه صلى الله عليه وآله و قد جمعه فردّوه و استغنوا عنه بما جمعه لهم زيد بن ثابت ولو لم يكن بعض ما فيه مخالفا لبعض ما في مصحف زيد لم يكن لحمله إليهم و إعلامهم و دعوتهم إليه وجه ، وقدكان عليه السلام أعلم الناس بكتاب الله بعد نبيّه صلّى الله عليه و آله وقد أرجع الناس إليه في حديث الثقلين المتواتر وقال في الحديث المتّفق عليه : عليّ مع الحقّ و الحقّ مع عليّ .

الوجه الرابع ماورد من الروايات أنّه يقع في هذه الاُمّة ماوقع في بني إسرائيل حذو النعل بالنعل و القذّة بالقذّة ، وقد حرّفت بنو إسرائيل كتاب نبيّهم على ما يصرّح به القرآن الكريم و الروايات المأثورة ، فلابدّ أن يقع نظيره في هذه الاُمّة فيحرّفوا كتاب ربّهم و هو القرآن الكريم .

ففي صحيح البخاريّ عن أبي سعيد الخدريّ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لتتّبعنّ سنن من كان قبلكم شبرا بشبر و ذراعا بذراع حتّى لو دخلوا جحر ضبّ لتبعتموه قلنا : يا رسول الله بآبائنا و اُمّهاتنا اليهود و النصارى ؟ قال : فمن ؟

و الرواية مستفيضة مرويّة في جوامع الحديث عن عدّة من الصحابة كأبي سعيد الخدريّ ـ كما مرّ ـ و أبي هريرة و عبدالله بن عمر ، وابن عبّاس و حذيفة و عبدالله بن مسعود و سهل بن سعد وعمر بن عوف و عمرو بن العاص و شدّاد بن أوس و المستورد بن شدّاد في ألفاظ متقاربة .

و هي مرويّة مستفيضة من طرق الشيعة عن عدّة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله كما في تفسير القمي عنه صلى الله عليه وآله : لتركبنّ سبيل من كان قبلكم حذو النعل بالنعل و القذّة بالقذّة لاتخطؤن طريقهم ولا تخطىء شبر بشبر و ذراع بذراع و باع بباع حتّى أن لو كان من قبلكم دخل جحر ضبّ لدخلتموه قالوا : اليهود و النصارى تعني يا رسول الله ؟ قال : فمن أعني ؟ لتنقضنّ عرى الإسلام عروة عروة فيكون أوّل ما تنقضون من دينكم الأمانة و آخره الصلاة .

و الجواب عن استدلالهم بإجماع الاُمّة على نفي تحريف القرآن بالزيادة

بأنّها حجّة مدخولة لكونها دوريّة .

بيان ذلك أنّ الإجماع ليس في نفسه حجّة عقليّة يقينيّة بل هو عند القائلين باعتباره حجّة شرعيّة لو أفاد شيئاً من الاعتقاد فإنّما يفيد الظنّ سواء في ذلك محصّله و منقوله على خلاف ما يزعمه كثير منهم أنّ الإجماع المحصّل مفيد للقطع و ذلك أنّ الّذي يفيده الإجماع من الاعتقاد لا يزيد على مجموع الاعتقادات الّتي تفيدها آحاد الأقوال و الواحد من الأقوال المتوافقة لا يفيد إلّا الظنّ بإصابة الواقع ، و انضمام القول الثاني الّذي يوافقه إليه إنّما يفيد قوّة الظنّ دون القطع لأنّ القطع اعتقاد خاصّ بسيط مغاير للظنّ و ليس بالمركّب من عدّة ظنون .

و هكذا كلّما انضمّ قول إلى قول و تراكمت الأقوال المتوافقة زاد الظنّ قوّة و تراكمت الظنون و اقتربت من القطع من غير أن تنقلب إليه كما تقدّم ، هذا في المحصّل من الإجماع و هو الّذي نحصّله بتتبّع جميع الأقوال و الحصول على كلّ قول قول ، و أمّا المنقول منه الّذي ينقله الواحد و الاثنان من أهل العلم و البحث فالأمر فيه أوضح فهو كآحاد الروايات لا يفيد إلّا الظنّ إن أفاد شيئاً من الاعتقاد .

فالإجماع حجّة ظنّيّة شرعيّة دليل اعتبارها عند أهل السنّة مثلا قوله صلّى الله عليه و آله « لا تجتمع أمّتي على خطاء أو ضلال » و عند الشيعة دخول قول المعصوم في أقوال المجمعين أو كشف أقوالهم عن قوله بوجه .

فحجّيّة الإجماع بالجملة متوقّفة على صحّة النبوّة و ذلك ظاهر ، و صحّة النبوّة اليوم متوقّفة على سلامة القرآن من التحريف المستوجب لزوال صفات القرآن الكريمة عنه كالهداية و فصل القول و خاصّة الإعجاز فإنّه لا دليل حيّا خالدا على خصوص نبوّة النبيّ صلّى الله عليه و آله غير القرآن الكريم بكونه آية معجزة ، و مع احتمال التحريف بزيادة أو نقيصة أو أيّ تغيير آخر لا وثوق بشيء من آياته و محتوياته أنّه كلام الله محضا و بذلك تسقط الحجّة و تفسد الآية ، و مع سقوط كتاب الله عن الحجّيّة يسقط الإجماع عن الحجّيّة .

ولا ينفع في المقام ماقدّمناه في أوّل الكلام أنّ وجود القرآن المنزل على النبيّ صلى الله عليه وآله فيما بأيدينا من القرآن في الجملة من ضروريّات التاريخ .

و ذلك لأنّ مجرّد اشتمال ما بأيدينا منه على القرآن الواقعيّ لا يدفع احتمال زيادة أو نقيصة أو أيّ تغيير آخر في كلّ آية أو جملة اُريد التمسّك بها لإثبات مطلوب .

و الجواب عن الوجه الأوّل الّذي اُقيم لوقوع التحريف بالنقص و التغيير و هو الّذي تمسّك فيه بالأخبار :

أمّا أوّلا فبأنّ التمسّك بالأخبار بما أنّها حجّة شرعيّة يشتمل من الدور على ما يشتمل عليه التمسّك بالإجماع بنظير البيان الّذي تقدّم آنفا .

فلا يبقى للمستدلّ بها إلّا أن يتمسّك بها بما أنّها أسناد و مصادر تاريخيّة و ليس فيها حديث متواتر ولا محفوف بقرائن قطعيّة تضطرّ العقل إلى قبوله بل هي آحاد متفرّقة متشتّتة مختلفة منها صحاح و منها ضعاف في أسنادها و منها قاصرة في دلالتها فما أشذّ منها ما هو صحيح في سنده تامّ في دلالته .

وهذا النوع على شذوذه وندرته غير مأمون فيه الوضع والدسّ فإنّ انسراب الإسرائيليّات وما يلحق بها من الموضوعات والمدسوسات بين رواياتنا لاسبيل إلى إنكاره ولا حجّيّة في خبر لايؤمن فيه الدسّ والوضع .

ومع الغضّ عن ذلك فهي تذكر من الآيات والسور مالايشبه النظم القرآنيّ بوجه ، ومع الغضّ عن جميع ذلك فإنّها مخالفة للكتاب مردودة :

أمّا ماذكرنا أنّ أكثرها ضعيفة الأسناد فيعلم ذلك بالرجوع إلى أسانيدها فهي مراسيل أومقطوعة الأسناد أوضعيفتها ، والسالم منها من هذه العلل أقلّ قليل .

و أمّا ماذكرنا أنّ منها ماهو قاصر في دلالتها فإنّ كثيراً ممّا وقع فيها من الآيات المحكيّة من قبيل التفسير وذكر معنى الآيات لامن حكاية متن الآية المحرّفة وذلك كما في روضة الكافي عن أبي الحسن الأوّل في قول الله : « اُولئك الّذين يعلم الله مافي قلوبهم فأعرض عنهم فقد سبقت عليهم كلمة الشقاء وسبق لهم العذاب وقل لهم

في أنفسهم قولا بليغا » .

وما في الكافي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : « و إن تلووا أو تعرضوا » قال: « إن تلووا الأمر و تعرضوا عمّا اُمرتم به فإنّ الله كان بما تعملون خبيراً » إلى غير ذلك من روايات التفسير المعدودة من أخبار التحريف .

ويلحق بهذا الباب مالايحصى من الروايات المشيرة إلى سبب النزول المعدودة من أخبار التحريف كالروايات الّتي تذكر هذه الآية هكذا : « ياأيّها الرسول بلّغ ما اُنزل إليك في عليّ » والآية نازلة في حقّه عليه السلام ، وماروي أنّ وفد بني تميم كانوا إذا قدموا رسول الله صلى الله عليه وآله وقفوا على باب الحجرة و نادوه أن اخرج إلينا فذكرت الآية فيها هكذا: « إنّ الّذين ينادونك من وراء الحجرات بنو تميم أكثرهم لايعقلون » فظنّ أنّ في الآية سقطا .

و يلحق بهذا الباب أيضاً مالايحصى من الأخبار الواردة في جري القرآن وانطباقه كماورد في قوله : « وسيعلم الّذين ظلموا آل محمد حقّهم » وماورد من قوله : « ومن يطع الله ورسوله في ولاية عليّ والأئمّة من بعده فقد فاز فوزاً عظيماً » وهي كثيرة جدّا .

ويلحق بها أيضاً مااُتبع فيه القراءة بشيء من الذكر والدعاء فتوهّم أنّه من سقط القرآن كما في الكافي عن عبد العزيز بن المهتدي قال : سألت الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال : كلّ من قرء قل هو الله أحد و آمن بها فقد عرف التوحيد قال : [قلت ظ] كيف نقرؤها ؟ قال : كما يقرؤها الناس وزاد فيه كذلك الله ربّي كذلك الله ربّي .

و من قبيل قصور الدلالة مانجد في كثير من الآيات المعدودة من المحرّفة اختلاف الروايات في لفظ الآية كالّتي وردت في قوله تعالى : « ولقد نصركم الله ببدر و أنتم أذلّة » ففي بعضها أنّ الآية هكذا : « ولقد نصركم الله ببدر وأنتم ضعفاء» وفي بعضها : « ولقد نصركم الله ببدر وأنتم قليل » .

وهذا الاختلاف ربّما كان قرينة على أنّ المراد هو التفسير بالمعنى كما في الاية المذكورة ، و يؤيّده ماورد في بعضها من قوله عليه السلام : لايجوز وصفهم بأنّهم

أذلّة وفيهم رسول الله صلى الله عليه وآله .

و ربّما لم يكن إلّا من التعارض والتنافي بين الروايات القاضي بسقوطها كآية الرجم على ماورد في روايات الخاصّة و العامّة و هي في بعضها : « إذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتّة فإنّهما قضيا الشهوة ،و في بعضها : « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة فإنّهما قضيا الشهوة . وفي بعضها« بماقضيا من اللذّة »وفي بعضها آخرها : « نكالا من الله و الله عليم حكيم » و في بعضها : « نكالا من الله والله عزيز حكيم » .

وكآية الكرسيّ على التنزيل الّتي وردت فيها روايات فهي في بعضها هكذا : الله لاإله إلّا هو الحيّ القيّوم لاتأخذه سنة ولا نوم له مافي السماوات ومافي الأرض وما بينهما وماتحت الثرى عالم الغيب والشهادة فلايظهر على غيبه أحداً من ذاالّذي يشفع عنده ـ إلى قوله ـ وهو العليّ العظيم والحمد لله ربّ العالمين .

وفي بعضها ـ إلى قوله ـ هم فيها خالدون والحمد لله ربّ العالمين ، و في بعضها هكذا : « له مافي السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة الرحمان الرحيم » الخ . وفي بعضها: « عالم الغيب والشهادة الرحمان الرحيم بديع السماوات و الأرض ذوالجلال و الإكرام ربّ العرش العظيم ، وفي بعضها : « عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم » .

وما ذكره بعض المحدّثين أنّ اختلاف هذه الروايات في الآيات المنقولة غير ضائر لاتّفاقها في أصل التحريف . مردود بأنّ ذلك لايصلح ضعف الدلالة ودفع بعضها لبعض .

وأمّا ماذكرنا من شيوع الدسّ والوضع في الروايات فلا يرتاب فيه من راجع الروايات المنقولة في الصنع والإيجاد وقصص الأنبياء والأمم والأخبار الواردة في تفاسير الآيات والحوادث الواقعة في صدر الإسلام و أعظم مايهمّ أمره لأعداء الدين ولايألون جهدا في إطفاء نوره و إخماد ناره و إعفاء أثره هو القرآن الكريم الّذي هو الكهف المنيع و الركن الشديد الّذي يأوى إليه و يتحصّن به المعارف

الدينيّة ، و السند الحيّ الخالد لمنشور النبوّة و موادّ الدعوة لعلمهم بأنّه لو بطلت حجّة القرآن لفسد بذلك أمر النبوّة واختلّ نظام الدين ولم يستقرّ من بنيته حجر على حجر .

والعجب من هؤلاء المحتجّين بروايات منسوبة إلى الصحابة أو إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام على تحريف كتاب الله سبحانه و إبطال حجيّته، و ببطلان حجّة القرآن تذهب النبوّة سدى والمعارف الدينيّة لغى لاأثر لها ، وماذا يغني قولنا : إنّ رجلا في تاريخ كذا ادّعى النبوّة وأتى بالقرآن معجزة أمّا هو فقد مات و أمّا قرآنه فقد حرّف ، ولم يبق بأيدينا ممّا يؤيّد أمره إلاّ أنّ المؤمنين به أجمعوا على صدقه في دعواه و أنّ القرآن الّذي جاء به كان معجزاً دالّا على نبوّته ، والاجماع حجّة لأنّ النبيّ المذكور اعتبر حجيّته أولأنّه يكشف مثلا عن قول أئمّة أهل بيته ؟

و بالجملة احتمال الدسّ - و هو قريب جدّاً مؤيّد بالشواهد و القرائن - يدفع حجيّة هذه الروايات و يفسد اعتبارها فلا يبقى معه لها لاحجيّة شرعيّة ولا حجيّة عقلائية حتّى ما كان منها صحيح الأسناد فانّ صحّة السند وعدالة رجال الطريق إنّما يدفع تعمّدهم الكذب دون دسّ غيرهم في اُصولهم وجوامعهم مالم يرووه .

و أمّا ماذكرناه أنّ روايات التحريف تذكر آيات وسوراً لايشبه نظمها النظم القرآنيّ بوجه فهو ظاهر لمن راجعها فانّه يعثر فيها بشيء كثير من ذلك كسورتي الخلع والحفد اللّتين رويتا بعدّة من طرق أهل السنّة فسورة الخلع هي : بسم الله الرحمن الرحيم اللّهم إنّا نستعينك ونستغفرك ، و نثني عليك ولا نكفرك ، و نخلع ونترك من يفجرك » و سورة الحفدهي : « بسم الله الرحمن الرحيم اللّهمّ إيّاك نعبد ولك نصلّي و نسجد ، و إليك نسعى ونحفد ، نرجو رحمتك و نخشى نقمتك إنّ عذابك بالكافرين ملحق » .

و كذا ماأورده بعض الروايات من سورة الولاية و غيرها أقاويل مختلقة رام واضعها أن يقلّد النظم القرآنيّ فخرج الكلام عن الاُسلوب العربيّ المألوف ولم يبلغ النظم الإلهيّ المعجز فعاد يستبشعه الطبع وينكره الذوق ولك أن تراجعها

حتّى تشاهد صدق ما ادّعيناه ، وتقضي أنّ أكثر المعتنين بهذه السور والآيات المختلقة المجعولة إنّما دعاهم إلى ذلك التعبّد الشديد بالروايات و الإهمال في عرضها على الكتاب ، ولولا ذلك لكفتهم للحكم بأنّها ليست بكلام إلهيّ نظرة .

وأمّا ماذكرنا أنّ روايات التحريف على تقدير صحّة أسنادها مخالفة للكتاب فليس المراد به مجرّد مخالفتها لظاهر قوله تعالى : « إنّا نحن نزّلنا الذكر و إنّا له لحافظون » وقوله : « و إنّه لكتاب عزيز لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه » الآيتان حتّى تكون مخالفة ظنّيّة لكون ظهور الألفاظ من الأدلّة الظنّيّة بل المراد مخالفتها للدلالة القطعيّة من مجموع القرآن الّذي بأيدينا حسب ماقرّرناه في الحجّة الأولى الّتي أقمناها لنفي التحريف .

كيف لا ؟ و القرآن الّذي بأيدينا متشابه الأجزاء في نظمه البديع المعجز كاف في رفع الاختلافات المتراءاة بين آياته و أبعاضه غير ناقص ولا قاصر في إعطاء معارفه الحقيقيّة وعلومه الإلهيّة الكلّيّة والجزئيّة المرتبطة بعضها ببعض المترتّبة فروعها على أصولها المنعطفة أطرافها على أوساطها إلى غير ذلك من خواصّ النظم القرآنيّ الّذي وصفه الله بها .

و الجواب عن الوجه الثاني أنّ دعوى الامتناع العاديّ مجازفة بيّنة نعم يجوّز العقل عدم موافقة التأليف في نفسه للواقع إلّا أن تقوم قرائن تدلّ على ذلك وهي قائمة كما قدّمنا، وأمّا أن يحكم العقل بوجوب مخالفتها للواقع كما هو مقتضى الامتناع العاديّ فلا .

و الجواب عن الوجه الثالث أنّ جمعه عليه السلام القرآن و حمله إليهم و عرضه عليهم لايدلّ على مخالفة ما جمعه لما جمعوه في شيء من الحقائق الدينيّة الأصليّة أو الفرعيّة إلّا أن يكون في شيء من ترتيب السور أو الآيات من السور الّتي نزلت نجوما بحيث لايرجع إلى مخالفة في بعض الحقائق الدينيّة .

ولو كان كذلك لعارضهم بالاحتجاج ودافع فيه ولم يقنع بمجرّد إعراضهم عمّا جمعه واستغنائهم عنه كما روي عنه عليه السلام في موارد شتّى ، ولم ينقل عنه عليه السلام فيما

روي من احتجاجاته أنّه قرء في أمر ولايته ولاغيرها آية أوسورة تدلّ على ذلك ، و جبّهم على إسقاطها أوتحريفها .

وهل كان ذلك حفظا للوحدة المسلمين وتحرّزاً عن شقّ العصا فإنّما كان يتصوّر ذلك بعد استقرار الأمر واجتماع الناس على ماجمع لهم لاحين الجمع وقبل أن يقع في الأيدي ويسير في البلاد .

وليت شعري هل يسعنا أن ندّعي أنّ ذاك الجمّ الغفير من الآيات الّتي يرون سقوطها و ربّما ادّعوا أنّها تبلغ الاُلوف كانت جميعا في الولاية أوكانت خفيّة مستورة عن عامّة المسلمين لايعرفها إلّا النزر القليل منهم مع توفّر دواعيهم و كثرة رغباتهم على أخذ القرآن كلّما نزل و تعلّمه ، و بلوغ اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وآله في تبليغه و إرساله إلى الآفاق و تعليمه و بيانه ، وقد نصّ على ذلك القرآن قال تعالى : « و يعلّمهم الكتاب و الحكمة » الجمعة : ٢ ، و قال : « لتبيّن للناس ما نزّل إليهم» النحل : ٤٤ فكيف ضاع ؟ و أين ذهب ؟ ما يشير إليه بعض المراسيل أنّه سقط في آية من أوّل سورة النساء بين قوله : « و إن خفتم أن لاتقسطوا في اليتامى » وقوله: « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » أكثر من ثلث القرآن أي أكثر من ألفي آية و ما ورد من طرق أهل السنّة أنّ سورة براءة كانت مبسملة تعدل سورة البقرة ، و أنّ الأحزاب كانت أعظم من البقرة وقد سقطت منه ماءتا آية إلى غير ذلك !

أو أنّ هذه الآيات - وقد دلّت هذه الروايات على بلوغها في الكثرة - كانت منسوخة التلاوة كما ذكره جمع من المفسرين من أهل السنّة حفظا لما ورد في بعض رواياتهم أنّ من القرآن ما أنساه الله و نسخ تلاوته .

فما معنى إنساء الآية و نسخ تلاوتها ؟ أكان ذلك لنسخ العمل بها فما هي هذه الآيات المنسوخة الواقعة في القرآن كآية الصدقة و آية نكاح الزانية و الزاني و آية العدّة و غيرها ؟ وهم مع ذلك يقسّمون منسوخ التلاوة إلى منسوخ التلاوة و العمل معا و منسوخ التلاوة دون العمل كآية الرجم .

أم كان ذلك لكونها غير واجدة لبعض صفات كلام الله حتّى أبطلها الله بإمحاء

ذكرها و إذهاب أثرها فلم يكن من الكتاب العزيز الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا منزّها من الاختلاف ، ولا قولا فصلا ولا هاديا إلى الحقّ و إلى طريق مستقيم ، ولامعجزا يتحدّى به ولا ، ولا ، فما معنى الآيات الكثيرة الّتي تصف القرآن بأنّه في لوح محفوظ ، و أنّه كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، و أنّه قول فصل ، و أنّه هدى ، وأنّه نور ، وأنّه فرقان بين الحقّ و الباطل ، و أنّه آية معجزة ، و أنّه . و أنّه ؟ .

فهل يسعنا أن نقول : إنّ هذه الآيات على كثرتها و إباء سياقها عن التقييد مقيّدة بالبعض فبعض الكتاب فقط و هو غير المنسيّ ومنسوخ التلاوة لايأتيه الباطل و قول فصل و هدى و نور و فرقان و معجزة خالدة ؟

و هل جعل الكلام منسوخ التلاوة و نسيا منسيّا غير إبطاله و إماتته ؟ و هل صيرورة القول النافع بحيث لاينفع للأبد ولا يصلح شأنا ممّا فسد غير إلغائه وطرحه و إهماله ؟ و كيف يجامع ذلك كون القرآن ذكرا ؟

فالحقّ أنّ روايات التحريف المرويّة من طرق الفريقين و كذا الروايات المرويّة في نسخ تلاوة بعض الآيات القرآنيّة مخالفة للكتاب مخالفة قطعيّة .

والجواب عن الوجه الرابع أنّ أصل الأخبار القاضية بمماثلة الحوادث الواقعة في هذه الاُمّة لما وقع في بني إسرائيل ممّا لا ريب فيه ، وهي متظافرة أو متواترة لكن هذه الروايات لا تدلّ على المماثلة من جميع الجهات و هو ظاهر بل الضرورة تدفعه .

فالمراد بالمماثلة هي المماثلة في الجملة من حيث النتائج و الآثار ، و حينئذ فمن الجائز أن تكون مماثلة هذه الاُمّة لبني إسرائيل في مسألة تحريف الكتاب إنّما هي في حدوث الاختلاف والتفرّق بين الاُمّة بانشعابها إلى مذاهب شتّى يكفّر بعضهم بعضا و افتراقها إلى ثلاث و سبعين فرقة كما افترقت النصارى إلى اثنين و سبعين و اليهود إلى واحد وسبعين وقد ورد هذا المعنى في كثير من هذه الروايات حتّى ادّعى بعضهم كونها متواترة .

و من المعلوم أنّ الجميع مستندون فيما اختاروه إلى كتاب الله، و ليس ذلك إلّا من جهة تحريف الكلم عن مواضعه، وتفسير القرآن الكريم بالرأي، والاعتماد على الأخبار الواردة في تفسير الآيات من غير العرض على الكتاب و تمييز الصحيح منها من السقيم.

وبالجملة أصل الروايات الدالّة على المماثلة بين الأمّتين لا يدلّ على شيء من التحريف الّذي يدّعونه نعم وقع في بعضها ذكر التحريف بالتغيير و الإسقاط، و هذه الطائفة على ما بها من السقم مخالفة للكتاب كما تقدّم.

الفصل ـ ٣

في تاريخ اليعقوبي: قال عمر بن الخطّاب لأبي بكر: يا خليفة رسول الله إنّ حملة القرآن قد قتل أكثرهم يوم اليمامة فلو جمعت القرآن فإنّي أخاف عليه أن يذهب حملته فقال له أبو بكر: أفعل ما لم يفعله رسول الله؟ فلم يزل به عمر حتّى جمعه و كتبه في صحف، و كان مفرّقا في الجريد و غيرها.

و أجلس خمسة و عشرين رجلا من قريش و خمسين رجلا من الأنصار فقال: اكتبوا القرآن و اعرضوا على سعيد بن العاص فإنّه رجل فصيح.

و روى بعضهم أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان جمعه لمّا قبض رسول الله صلّى الله عليه و سلم و أتى به يحمله على جمل فقال: هذا القرآن قد جمعته. قال: و كان قد جزّأه سبعة أجزاء ثمّ ذكر الأجزاء.

وفي تاريخ أبي الفداء: وقتل في قتال مسيلمة جماعة من القرّاء من المهاجرين والأنصار، و لمّا رآى أبو بكر كثرة من قتل أمر بجمع القرآن من أفواه الرجال وجريد النخل والجلود، وترك ذلك المكتوب عند حفصة بنت عمر زوج النبيّ صلّى الله عليه و آله انتهى.

والأصل فيما ذكراه الروايات فقد أخرج البخاريّ في صحيحه عن زيد بن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطّاب عنده فقال أبو بكر إنّ عمر أتاني فقال: إنّ القتل قد استحرّ بقرّاء القرآن وإنّي أخشى أن

يستحرّ القتل بالقرّاء في المواطن فيذهب كثير من القرآن ، و إنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن فقلت لعمر : كيف نفعل شيأ لم يفعله رسول الله ﷺ ؟ قال عمر : هذاوالله خير فلم يزل يراجعني حتّى شرح الله صدري لذلك و رأيت الّذي رأى عمر .

قال زيد : قال أبوبكر : إنّك شابّ عاقل لانتّهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلّم فتتبّع القرآن فاجمعه فوالله لو كلّفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ ممّا أمرني به من جمع القرآن قلت : كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ قال : هووالله خير .

فلم يزل أبو بكر يراجعني حتّى شرح الله صدري للّذي شرح له صدر أبي بكر وعمر فتتبّعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف و صدور الرجال ، و وجدت آخر سورة التوبة مع خزيمة الأنصاريّ لم أجدها مع غيره : « لقد جاءكم رسول » حتّى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتّى توفّاه الله تعالى ثمّ عند عمر حياته ثمّ عند حفصة بنت عمر .

و عن ابن أبي داود من طريق يحيى بن عبدالرحمن بن حاطب قال : قدم عمر فقال : من كان تلقّى من رسول الله صلّى الله عليه و سلّم شيأً من القرآن فليأت به و كانوا يكتبون ذلك في الصحف والألواح والعسب ، وكان لايقبل من أحد شيأ حتّى يشهد شهيدان .

و عنه أيضا من طريق هشام بن عروة عن أبيه ـ و في الطريق انقطاع ـ أن أبا بكر قال لعمر ولزيد : اقعدوا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه .

و في الإتقان عن ابن أشتة في المصاحف عن الليث بن سعد قال : أوّل من جمع القرآن أبوبكر و كتبه زيد و كان الناس يأتون زيد بن ثابت فكان لا يكتب آية إلّا بشاهدي عدل ، و إنّ آخر سورة براءة لم يوجد إلّا مع أبي خزيمة بن ثابت فقال : اكتبوها فإنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم جعل شهادته بشهادة رجلين فكتب و إنّ عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها لأنّه كان وحده .

و عن ابن أبي داود في المصاحف من طريق محمّد بن إسحاق عن يحيى بن عبّاد ابن عبدالله بن الزبيرعن أبيه قال : أتاني الحارث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر سورة براءة فقال : أشهد أنّي سمعتهما من رسول الله صلّى الله عليه و سلّم و وعيتهما فقال عمر : و أنا أشهد لقد سمعتهما ثمّ قال : لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة فانظروا آخر سورة من القرآن فالحقوها في آخرها .

و عنه أيضاً من طريق أبي العالية عن اُبيّ بن كعب أنّهم جمعوا القرآن فلمّا انتهوا إلى الآية الّتي في سورة براءة « ثمّ انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنّهم قوم لا يفقهون » ظنّوا أنّ هذا آخر ما اُنزل فقال اُبيّ : إنّ رسول الله صلّى الله عليه و سلّم أقرأني بعد هذا آيتين « لقد جاءكم رسول » إلى آخر السورة .

و في الإتقان عن الديرعاقوليّ في فوائده حدّثنا إبراهيم بن يسار حدّثنا سفيان بن عيينة عن الزهريّ عن عبيد عن زيد بن ثابت قال : قال : قبض النبيّ صلّى الله عليه و سلّم و لم يكن القرآن جمع في شيء .

و في مستدرك الحاكم بإسناده عن زيد بن ثابت قال : كنّا عند رسول الله صلّى الله عليه و سلّم نؤلّف القرآن من الرقاع الحديث .

أقول : و لعلّ المراد ضمّ بعض الآيات النازلة نجوما إلى بعض السور أو إلحاق بعض السور إلى بعضها ممّا يتماثل صنفا كالطوال والمئين والمفصّلات فقد ورد لها ذكر في الأحاديث النبويّة ، و إلّا فتأليف القرآن و جمعه مصحفا واحدا إنّما كان بعد ما قبض النبيّ صلى الله عليه وآله بلا إشكال ، و على مثل هذا ينبغي أن يحمل ما يأتي .

في صحيح النسائيّ عن ابن عمر قال : جمعت القرآن فقرأت به كلّ ليلة فبلغ النبيّ صلّى الله عليه و سلّم فقال : اقرأه في شهر .

و في الإتقان عن ابن أبي داود بسند حسن عن محمّد بن كعب القرظيّ قال : جمع القرآن على عهد رسول الله صلّى الله عليه و سلّم خمسة من الأنصار : معاذ بن جبل و عبادة بن الصامت و اُبيّ بن كعب و أبو الدرداء و أبو أيّوب الأنصاريّ .

و فيه عن البيهقيّ في المدخل عن ابن سيرين قال جمع القرآن على عهد رسول

الله صلّى الله عليه و سلّم أربعة لا يختلف فيهم معاذ بن جبل و اُبيّ بن كعب وأبوزيد و اختلفوا في رجلين من ثلاثة : أبي الدرداء وعثمان و قيل : عثمان و تميم الداريّ.

و فيه عنه و عن ابن أبي داود عن الشعبيّ قال : جمع القرآن في عهد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ستّة : اُبيّ وزيد و معاذ و أبوالدرداء و سعيد بن عبيد وأبوزيد و مجمع بن حارثة و قد أخذه إلّا سورتين أو ثلاثة .

و فيه أيضا عن ابن أشتة في كتاب المصاحف من طريق كهمس عن ابن بريدة قال : أوّل من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة أقسم لا يرتدي برداء حتّى يجمعه فجمعه . الحديث .

أقول : أقصى ما تدلّ عليه هذه الروايات مجرّد جمعهم ما نزلت من السور والآيات ، و أمّا العناية بترتيب السور والآيات كما هو اليوم أو بترتيب آخرفلا. هذا هو الجمع الأوّل في عهد أبي بكر .

الفصل ـ ٥

وقد جمع القرآن ثانيا في عهد عثمان لمّا اختلفت المصاحف و كثرت القراآت.

قال اليعقوبي في تاريخه : و جمع عثمان القرآن و ألفّه و صيّر الطوال مع الطوال والقصار مع القصار من السور ، و كتب في جمع المصاحف من الآفاق حتّى جمعت ثمّ سلقها بالماء الحارّ والخلّ ، و قيل : أحرقها فلم يبق مصحف حتّى فعل به ذلك خلا مصحف ابن مسعود .

و كان ابن مسعود بالكوفة فامتنع أن يدفع مصحفه إلى عبدالله بن عامر و كتب [إليه ظ]عثمان أن أشخصه إن لم يكن هذا الدين خبالا وهذه الاُمّة فسادا فدخل المسجد و عثمان يخطب فقال عثمان : إنّه قد قدمت عليكم دابّة سوء فكلّم ابن مسعود بكلام غليظ فأمر به عثمان فجرّ برجله حتّى كسر له ضلعان فتكلّمت عائشة و قالت قولا كثيرا .

و بعث بها إلى الأمصار و بعث بمصحف إلى الكوفة و مصحف إلى البصرة و مصحف إلى المدينة ومصحف إلى مكّة ومصحف إلى مصر ومصحف إلى الشام ومصحف

إلى البحرين ومصحف إلى اليمن ومصحف إلى الجزيرة .

و أمر الناس أن يقرؤا على نسخة واحدة ، و كان سبب ذلك أنّه بلغه أنّ الناس يقولون : قرآن آل فلان فأراد أن يكون نسخته واحدة ، و قيل : إنّ ابن مسعود كان كتب بذلك إليه فلمّا بلغه أنّه كان يحرق المصاحف قال : لم أُرد هذا و قيل : كتب إليه بذلك حذيفة بن اليمان انتهى موضع الحاجة .

و في الإتقان روى البخاريّ عن أنس أنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان و كان يغازي أهل الشام في فتح أرمينيّة و آذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال لعثمان : أدرك الأُمّة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود و النصارى فأرسل إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثمّ نردّها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت و عبدالله بن الزبير و سعيد بن العاص و عبدالرحمان بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف .

وقال عثمان للرهط القرشيّين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّه إنّما نزل بلسانهم ففعلوا حتّى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة و أرسل إلى كلّ أُفق بمصحف ممّا نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أومصحف أن يحرق .

قال زيد : آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله صلّى الله عليه و سلّم يقرأ بها فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاريّ : « من المؤمنين رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه » فألحقناها في سورتها في المصحف .

وفيه أخرج ابن أشتة من طريق أيّوب عن أبي قلابة قال : حدّثني رجل من بني عامر يقال له : أنس بن مالك قال : اختلفوا في القرآن على عهد عثمان حتّى اقتتل الغلمان و المعلّمون فبلغ ذلك عثمان بن عفّان فقال : عندي تكذّبون به وتلحنون فيه فمن نآى عنّي كان أشدّ تكذيبا و أكثر لحنا ياأصحاب محمّد اجتمعوا واكتبوا للناس إماماً .

فاجتمعوا فكانوا إذا اختلفوا و تدارؤوا في آية قالوا : هذه أقرأها رسول الله

صلّى الله عليه وسلّم فلانا فيرسل إليه وهو على رأس ثلاث من المدينة فيقال له : كيف أقرأك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم آية كذا و كذا ؟ فيقول : كذا و كذا فيكتبونها وقد تركوا لذلك مكاناً .

وفيه عن ابن أبي داود من طريق ابن سيرين عن كثير بن أفلح قال : لمّا أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثني عشر رجلا من قريش والأنصار فبعثوا إلى الربعة الّتي في بيت عمر فجيء بها و كان عثمان يتعاهدهم فكانوا إذا تدارؤوا في شيء أخّروه .

قال محمّد : فظننت أنّما كانوا يؤخّرونه لينظروا أحدثهم عهداً بالعرضة الأخيرة فيكتبونه على قوله .

و فيه أخرج ابن أبي داود بسند صحيح عن سويد بن غفلة قال : قال عليّ : لاتقولوا في عثمان إلّا خيراً فوالله مافعل الّذي فعل في المصاحف إلّا عن ملاء منّاقال ماتقولون في هذه القرّاء ؟ فقدبلغني أنّ بعضهم يقول : إنّ قراءتي خيرمنقراءتك وهذا يكاد يكون كفراً قلنا : فما ترى ؟ [قال: أرى ظ] أنيجمع الناس على مصحف واحد فلا يكون فرقة ولا اختلاف . قلنا : فنعم مارأيت .

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن الضريس عن علباء بن أحمر أنّ عثمان بن عفّان لمّا أراد أن يكتب المصاحف أرادوا أنيلقوا الواو الّتي في براءة « و الّذين يكنزون الذهب والفضّة » قال اُبيّ : لتلحقنّها أولأضعنّ سيفي على عاتقي فألحقوها .

وفي الإتقان عن أحمد وأبيداودوالترمذيّ و النسائيّ و ابن حبّان والحاكم عن ابن عبّاس قال : قلت لعثمان : ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال و هي من المثاني ، و إلى براءة و هي من المئين فقرّبتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ، ووضعتموهما في السبع الطوال .

فقال عثمان : كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم تنزل عليه السورة ذات العدد فكان إذا اُنزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب ، فيقول : ضعوا هؤلاء الآيات في السورة الّتي يذكر فيها كذا وكذا ، و كانت الأنفال من أوائل مانزل بالمدينة ، و كانت

براءة من آخر القرآن نزولا و كانت قصّتها شبيهة بقصّتها فظننت أنّها منها فقبض رسول الله ﷺ ولم يبيّن لنا أنّها منها .

فمن أجل ذلك قرنت بينهما ، ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم و وضعتها في السبع الطوال .

أقول : السبع الطوال ـ على مايظهر من هذه الرواية و روي أيضاً عن ابن جبير ـ هي البقرة وآل عمران والنساء و المائدة والأنعام والأعراف ويونس ، و قد كانت موضوعة في الجمع الأوّل على هذا الترتيب ثمّ غيّر عثمان هذا الترتيب فأخذ الأنفال و هي من المثاني و براءة و هي من المئين قبل المثانى فوضعهما بين الأعراف ويونس مقدّماً الأنفال على براءة .

الفصل ـ ٦

الروايات الموضوعة في الفصلين السابقين هي أشهر الروايات الواردة في باب جمع القرآن وتأليفه بين صحيحة و سقيمة ، و هي تدلّ على أنّ الجمع الأوّل كان جمعاً لشتات السور المكتوبة في العسب و اللخاف والأكتاف و الجلود و الرقاع ، و إلحاق الآيات النازلة متفرّقة إلى سور تناسبها .

و أنّ الجمع الثاني و هو الجمع العثمانيّ كان ردّ المصاحف المنتشرة عن الجمع الأوّل بعد عروض تعارض النسخ واختلاف القراءات عليها إلى مصحف واحد مجمع عليه عدا ماكان من قول زيد أنّه ألحق قوله : « من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه » الآية في سورة الأحزاب في المصحف فقدكانت المصاحف تتلى خمس عشرة سنة وليست فيها الآية .

وقد روى البخاري عن ابن الزبير قال : قلت لعثمان « والّذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجاً » قد نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها أوتدعها ؟ قال : يا بن أخي لا أغيّر شيأً منه من مكانه .

و الّذي يعطيه النظر الحرّ في أمر هذه الروايات و دلالتها ـ وهي عمدة ما في هذا الباب ـ أنّها آحاد غير متواترة لكنّها محفوفة بقرائن قطعيّة فقد كان النبيّ

صلّى الله عليه و آله يبلّغ الناس ما نزّل إليه من ربّه من غير أن يكتم منه شيئاً ، و كان يعلّمهم و يبيّن لهم ما نزّل إليهم من ربّهم على ما نصّ عليه القرآن ، ولم يزل جماعة منهم يعلّمون و يتعلّمون القرآن تعلّم تلاوة و بيان وهم القرّاء الّذين قتل جمّ غفير منهم في غزوة اليمامة .

و كان الناس على رغبة شديدة في أخذ القرآن و تعاطيه ولم يترك هذا الشأن ولا ارتفع القرآن من بينهم ولا يوما أو بعض يوم حتّى جمع القرآن في مصحف واحد ثمّ اُجمع عليه فلم يبتل القرآن بما ابتليت به التوراة والإنجيل و كتب سائر الأنبياء .

أضف إلى ذلك روايات لا تحصى كثرة وردت من طرق الشيعة و أهل السنّة في قراءته صلّى الله عليه و آله كثيرا من السور القرآنيّة في الفرائض اليوميّة و غيرها بمسمع من ملإ الناس ، وقد سمّى في هذه الروايات جمّ غفير من السور القرآنيّة مكّيّتها و مدنيّتها .

أضف إلى ذلك ما تقدّم في رواية عثمان بن أبي العاص في تفسير قوله تعالى : « إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان » الآية النحل : ٩٠ من قوله صلّى الله عليه و آله أنّ جبريل أتاني بهذه الآية و أمرني أن أضعها في موضعها من السورة ، و نظير الرواية في الدلالة ما دلّ على قراءته صلّى الله عليه و آله لبعض السور النازلة نجوما كآل عمران و النساء وغيرها فيدلّ على أنّه صلّى الله عليه و آله كان يأمر كتّاب الوحي بإلحاق بعض الآيات في موضعها .

و أعظم الشواهد القاطعة ما تقدّم في أوّل هذه الأبحاث أنّ القرآن الموجود بأيدينا واجد لما وصفه الله تعالى من الأوصاف الكريمة .

و بالجملة الّذي تدلّ عليه هذه الروايات هي :

أولا : أنّ الموجود فيما بين الدفّتين من القرآن هو كلام الله تعالى فلم يزد فيه شيء ولم يتغيّر منه شيء و أمّا النقص فإنّها لا تفي بنفيه نفيا قطعيّا كما روي بعدّة طرق أنّ عمر كان يذكر كثيرا آية الرجم ولم تكتب عنه و أمّا حملهم الرواية و سائر ما ورد في التحريف ـ وقد ذكر الآلوسي في تفسيره أنّها فوق حدّ الإحصاء ـ على منسوخ التلاوة فقد عرفت فساده و تحقّقت أنّ إثبات منسوخ التلاوة أشنع من

إثبات أصل التحريف .

على أنّ من كان له مصحف غير ما جمعه زيد أوّلا بأمر من أبي بكر و ثانيا بأمر من عثمان كعليّ عليه السلام واُبيّ بن كعب و عبدالله بن مسعود لم ينكر شيأ ممّا حواه المصحف الدائر غير ما نقل عن ابن مسعود أنّه لم يكتب في مصحفه المعوّذتين وكان يقول : إنّهما عوذتان نزل بهما جبريل على رسول الله صلى الله عليه وآله ليعوّذ بهما الحسنين عليهما السلام ، وقد ردّه سائر الصحابة و تواترت النصوص من أئمّة أهل البيت عليهم السلام على أنّهما سورتان من القرآن .

و بالجملة الروايات السابقة ـ كما ترى ـ آحاد محفوفة بالقرائن القطعيّة نافية للتحريف بالزيادة و التغيير قطعا دون النقص إلّا ظنّا ، و دعوى بعضهم التواتر من حيث الجهات الثلاث لا مستند لها .

و التعويل في ذلك على ما قدّمناه من الحجّة في أوّل هذه الأبحاث أنّ القرآن الّذي بأيدينا واجد للصفات الكريمة الّتي وصف الله سبحانه بها القرآن الواقعيّ الّذي أنزله على رسوله صلى الله عليه وآله ككونه قولا فصلا و رافعا للاختلاف و ذكراً و هاديا و نوراً و مبيّنا للمعارف الحقيقيّة و الشرائع الفطريّة و آية معجزة إلى غير ذلك من صفاته الكريمة .

و من الحريّ أن نعوّل على هذا الوجه فإنّ حجّة القرآن على كونه كلام الله المنزل على رسوله صلى الله عليه وآله هي نفسه المتّصفة بهاتيك الصفات الكريمة من غير أن يتوقّف في ذلك على أمر آخر وراء نفسه كائنا ما كان فحجّته معه أينما تحقّق و بيد من كان و من أيّ طريق وصل .

و بعبارة اُخرى لايتوقّف القرآن النازل من عندالله إلى النبيّ صلى الله عليه وآله في كونه متّصفا بصفاته الكريمة على ثبوت استناده إليه صلى الله عليه وآله بنقل متواتر أو متظافر ـ و إن كان واجداً لذلك ـ بل الأمر بالعكس فاتّصافه بصفاته الكريمة هو الحجّة على الاستناد فليس كالكتب و الرسائل المنسوبة إلى المصنّفين و الكتّاب ، و الأقاويل المأثورة عن العلماء و أصحاب الأنظار المتوقّفة صحّة استنادها إلى نقل قطعيّ و

بلوغ متواتر أو مستفيض مثلا بل نفس ذاته هي الحجّة على ثبوته .

و ثانيا : أنّ ترتيب السور إنّما هو من الصحابة في الجمع الأوّل و الثاني ومن الدليل عليه ما تقدّم في الروايات من وضع عثمان الأنفال وبراءة بين الأعراف و يونس وقد كانتا في الجمع الأوّل متأخّرتين .

و من الدليل عليه ما ورد من مغايرة ترتيب مصاحف سائر الصحابة للجمع الأوّل و الثاني كليهما كما روي أنّ مصحف عليّ عليه السلام كان مرتّبا على ترتيب النزول فكان أوّله اقرء ثمّ المدّثّر ثمّ نون ثمّ المزّمّل ثمّ تبّت ثمّ التكوير وهكذا إلى آخر المكّيّ والمدنيّ نقله في الإتقان عن ابن فارس ، وفي تاريخ اليعقوبيّ ترتيب آخر لمصحفه عليه السلام .

و نقل عن ابن أشتة في المصاحف بإسناده عن أبي جعفر الكوفيّ ترتيب مصحف اُبيّ وهو يغاير المصحف الدائر مغايرة شديدة ، و كذا عنه فيه بإسناده عن جرير ابن عبد الحميد ترتيب مصحف عبد الله بن مسعود آخذاً من الطوال ثمّ المئين ثمّ المثاني ثمّ المفصّل وهو أيضاً مغاير للمصحف الدائر .

وقد ذهب كثير منهم إلى أنّ ترتيب السور توقيفيّ وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله هو الّذي أمر بهذا الترتيب بإشارة من جبريل بأمر من الله سبحانه حتّى أفرط بعضهم فادّعى ثبوت ذلك بالتواتر وليت شعري أين هذا التواتر وقد تقدّمت عمدة روايات الباب ولا أثر فيها من هذا المعنى ، وسيأتي استدلال بعضهم على ذلك بما ورد من نزول القرآن من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا جملة ثمّ منها على النبيّ صلى الله عليه وآله تدريجاً .

و ثالثا : أنّ وقوع بعض الآيات القرآنيّة الّتي نزلت متفرّقة موقعها الّذي هي فيه الآن لم يخل عن مداخلة من الصحابة بالاجتهاد كما هو ظاهر روايات الجمع الأوّل وقد تقدّمت .

و أمّا رواية عثمان بن أبي العاص عن النبيّ صلى الله عليه وآله : « أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية بهذا الموضع من السورة « إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان » الآية فلا تدلّ على أزيد من فعله صلى الله عليه وآله في بعض الآيات في الجملة لا بالجملة ، وعلى

تقدير التسليم لادلالة لما بأيدينا من الروايات المتقدّمة على مطابقة ترتيب الصحابة ترتيبه صلى‌الله‌عليه‌وآله ، ومجرّد حسن الظنّ بهم لا يسمح للروايات بدلالة تدلّ بها على ذلك وإنّما يفيد أنّهم ماكانوا ليعمدوا إلى مخالفة ترتيبه صلى‌الله‌عليه‌وآله فيما علموه لافيما جهلوه. و في روايات الجمع الأوّل المتقدّمة أوضح الشواهد على أنّهم ما كانوا على علم بمواضع جميع الآيات ولا بنفسها .

ويدلّ على ذلك الروايات المستفيضة الّتي وردت من طرق الشيعة وأهل السنّة أن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله والمؤمنين إنّما كانوا يعلمون تمام السورة بنزول البسملة كما رواه أبو داود والحاكم والبيهقيّ والبزّار من طريق سعيد بن جبير - على مافي الإتقان - عن ابن عبّاس قال : كان النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لايعرف فصل السورة حتّى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم زاد البزّار : فإذا نزلت عرف أنّ السورة قد ختمت واستقبلت أو ابتدئت سورة اُخرى .

وأيضاً عن الحاكم من وجه آخر عن سعيد عن ابن عبّاس قال : كان المسلمون لايعلمون انقضاء السورة حتّى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فإذا نزلت علموا أنّ السورة قد انقضت ، إسناده على شرط الشيخين .

و أيضاً عنه من وجه آخر عن سعيد عن ابن عبّاس أنّ النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم إذا جاءه جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم علم أنّها سورة ، إسناده صحيح .

أقول : وروي مايقرب من ذلك في عدّة روايات اُخرى وروي ذلك من طرق الشيعة عن الباقر عليه‌السلام .

والروايات - كما ترى - صريحة في دلالتها على أنّ الآيات كانت مرتّبة عند النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله بحسب ترتيب النزول فكانت المكّيّات في السور المكّيّة والمدنيّات في سور مدنيّة اللّهمّ إلّا أن يفرض سورة نزل بعضها بمكّة وبعضها بالمدينة ، ولا يتحقّق هذا الفرض إلّا في سورة واحدة .

ولازم ذلك أن يكون ما نشاهده من اختلاف مواضع الآيات مستنداً إلى اجتهاد من الصحابة .

توضيح ذلك أنّ هناك مالا يحصى من روايات أسباب النزول يدلّ على كون آيات كثيرة في السور المدنية نازلة بمكّة و بالعكس و على كون آيات من القرآن نازلة مثلا في أواخر عهد النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و هي واقعة في سور نازلة في أوائل الهجرة ، وقد نزلت بين الوقتين سور اُخرى كثيرة ، و ذلك كسورة البقرة الّتي نزلت في السنة الاُولى من الهجرة وفيها آيات الربا وقد وردت الروايات على أنّها من آخر مانزلت على النبيّ صلى الله عليه وآله حتّى ورد عن عمر أنّه قال: مات رسول الله ولم يبيّن لنا آيات الربا ، وفيها قوله تعالى : « واتّقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله » الآية البقرة : ٢٨١ ، و قد ورد أنّها آخر ما نزل من القرآن على النبيّ صلّى الله عليه و آله .

فهذه الآيات النازلة مفرّقة الموضوعة في سور لا تجانسها في المكّيّة و المدنيّة موضوعة في غير موضعها بحسب ترتيب النزول وليس إلّا عن اجتهاد من الصحابة .

ويؤيّد ذلك مافي الإتقان عن ابن حجر : قد ورد عن عليّ أنّه جمع القرآن على ترتيب النزول عقب موت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم . أخرجه ابن أبي داود وهو من مسلّمات مداليل روايات الشيعة .

هذا ما يدلّ عليه ظاهر روايات الباب المتقدّمة لكنّ الجمهور أصرّوا على أنّ ترتيب الآيات توقيفيّ فآيات المصحف الدائر اليوم و هو المصحف العثمانيّ مرتّبة على مارتّبها عليه النبيّ صلى الله عليه وآله بإشارة من جبريل ، وأوّلوا ظاهر الروايات بأنّ جمع الصحابة لم يكن جمع ترتيب و إنّما كان جمعاً لما كانوا يعلمونه و يحفظونه عن النبيّ صلى الله عليه وآله من السور و آياتها المرتّبة ، بين دفّتين و في مكان واحد .

و أنت خبير بأنّ كيفيّة الجمع الأوّل الّذي تدلّ عليها الروايات تدفع هذه الدعوى دفعا صريحاً .

وربّما استدلّ عليه بما ادّعاه بعضهم من الاجماع على ذلك فقد نقل السيوطيّ في الإتقان عن الزركشيّ دعوى الإجماع عليه وعن أبي جعفر بن الزبير نفي الخلاف فيه بين المسلمين ، و هو إجماع منقول لا يعتمد عليه بعد وجود الخلاف في أصل التحريف

ودلالة ما تقدّم من الروايات على خلافه.

و ربّما استدلّ عليه بالتواتر و يوجد ذلك في كلام كثير منهم ادّعوا تواتر الترتيب الموجود عن النبيّ صلى الله عليه وآله و هو عجيب و قد نقل في الإتقان بعد نقله ما رواه البخاريّ و غيره بعدّة طرق عن أنس أنّه قال: مات النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و لم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء و معاذ بن جبل و زيد بن ثابت و أبو زيد، و في رواية «اُبيّ بن كعب» بدل أبي الدرداء - عن المازريّ أنّه قال: وقد تمسّك بقول أنس هذا جماعة من الملاحدة ولا متمسّك لهم فيه فإنّا لا نسلّم حمله على ظاهره سلّمنا و لكن من أين لهم أنّ الواقع في نفس الأمر كذلك؟ سلّمناه لكن لا يلزم من كون كلّ من الجمّ الغفير لم يحفظه كلّه أن لا يكون حفظ مجموعه الجمّ الغفير و ليس من شرط التواتر أن يحفظ كلّ فرد جميعه بل إذا حفظ الكلّ الكلّ و لو على التوزيع كفى. انتهى.

أمّا دعواه أنّ ظاهر كلام أنس غير مراد فهو ممّا لا يصغى إليه في الأبحاث اللفظيّة المبنيّة على ظاهر اللفظ إلّا بقرينة من نفس كلام المتكلّم أوما ينوب منابه أمّا مجرّد الدعوى و الاستناد إلى قول آخرين فلا.

على أنّه لو حمل كلام أنس على خلاف ظاهره كان من الواجب أن يحمل على أنّ هؤلاء الأربعة إنّما جمعوا في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله معظم القرآن و أكثر سوره و آياته لا على أنّهم و غيرهم من الصحابة جمعوا جميع القرآن على ما في المصحف العثمانيّ و حفظوا ترتيب سوره و آياته و ضبطوا موضع كلّ واحدة واحدة منها عن آخرها فهذا زيد بن ثابت نفسه - و هو أحد الأربعة المذكورين في حديث أنس و المتصدّي للجمع الأوّل و الثاني كليهما - يصرّح في رواياته أنّه لم يحفظ جميع الآيات.

و نظيره ما في الإتقان عن ابن أشتة في المصاحف بسند صحيح عن محمّد بن سيرين قال: مات أبو بكر ولم يجمع القرآن و قتل عمر ولم يجمع القرآن.

و أمّا قوله: سلّمناه و لكن من أين لهم أنّ الواقع في نفس الأمر كذلك؟

فمقلوب على نفسه فمن أين لهذا القائل أنّ الواقع في نفس الأمر كما يدّعيه وقد عرفت الشواهد على خلاف ما يدّعيه؟

و أمّا قوله: إنّه يكفي في تحقّق التواتر أن يحفظ الكلّ كلّ القرآن على سبيل التوزيع فمغالطة واضحة لأنّه إنّما يفيد كون مجموع القرآن من حيث المجموع منقولا بالتواتر و أمّا كون كلّ واحدة واحدة من الآيات القرآنيّة محفوظة من حيث محلّها و موضعها بالتواتر فلا و هو ظاهر.

و نقل في الإتقان عن البغويّ أنّه قال في شرح السنّة: الصحابة جمعوا بين الدفّتين القرآن الّذي أنزله الله على رسوله من غير أن زادوا أو نقصوا منه شيأً خوف ذهاب بعضه بذهاب حفظته فكتبوه كما سمعوا من رسول الله صلّى الله عليه و سلّم من غير أن قدّموا شيأً أو أخّروه أووضعوا له ترتيبا لم يأخذوه من رسول الله صلّى الله عليه و سلّم.

و كان رسول الله صلّى الله عليه و سلّم يلقّن أصحابه و يعلّمهم ما نزل عليه من القرآن على الترتيب الّذي هو الآن في مصاحفنا بتوقيف جبريل إيّاه على ذلك و إعلامه عند نزول كلّ آية أنّ هذه الآية تكتب عقب آية كذا في سورة كذا.

فثبت أنّ سعي الصحابة كان في جمعه في موضع واحد لا في ترتيبه فإنّ القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب أنزله الله جملة إلى السماء الدنيا ثمّ كان ينزّله مفرّقا عند الحاجة و ترتيب النزول غير ترتيب التلاوة انتهى.

و نقل عن ابن الحصار أنّه قال: ترتيب السورو وضع الآيات مواضعها إنّما كان بالوحي كان رسول الله صلّى الله عليه و سلّم يقول: ضعوا آية كذا في موضع كذا، وقد حصل اليقين من النقل المتواتر بهذا الترتيب من رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، و إنّما أجمع الصحابة على وضعه هكذا في المصحف انتهى؛ نقل أيضا ما يقرب من ذلك عن جماعة غيرهم كالبيهقيّ و الطيبيّ و ابن حجر.

أمّا قولهم: إنّ الصحابة إنّما كتبوا المصحف على الترتيب الّذي أخذوه عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من غير أن يخالفوه في شيء فممّا لا يدلّ عليه شيء من الروايات المتقدّمة، وإنّما المسلّم من دلالتها أنّهم إنّما أثبتوا ما قامت عليه البيّنة

من متن الآيات ولا إشارة في ذلك إلى كيفيّة ترتيب الآيات النازلة مفرّقة و هو ظاهر نعم في رواية ابن عبّاس المتقدّمة عن عثمان ما يشير إلى ذلك غير أنّ الّذي فيه أنّه كان صلى الله عليه وآله يأمر بعض كتّاب الوحي بذلك و هو غير إعلامه جميع الصحابة ذلك على أنّ الرواية معارضة بروايات الجمع الأوّل وأخبار نزول بسم الله وغيرها.

وأمّاقولهم : إنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لقّن الصحابة هذا الترتيب الموجود في مصاحفنا بتوقيف من جبريل و وحي سماويّ فكأنّه إشارة إلى حديث عثمان بن أبي العاص المتقدّم في آية « إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان » وقد عرفت ممّا تقدّم أنّه حديث واحد فيخصوص موضع آية واحدة ، وأينذلك من مواضع جميع الآيات المفرّقة .

وأمّا قولهم:إنّ القرآن مكتوب علىهذا الترتيب في اللوح المحفوظأنزلهالله إلى السماء الدنيا ثمّ أنزله الله مفرّقا عند الحاجةالخ فإشارة إلى ماروي مستفيضاً من طرق الشيعة وأهل السنّة من نزول القرآن جملة من اللوح المحفوظ إلىالسماء الدنيا ثمّ نزوله منها نجوما إلى النبيّ صلى الله عليه وآله لكن الروايات ليس فيها أدنى دلالة على كون القرآن مكتوباً في اللوح المحفوظ منظّما في السماء الدنيا على الترتيب الموجود في المصحف الّذي عندنا وهو ظاهر .

على أنّه سيأتي إن شاءالله الكلام في معنى كتابة القرآن في اللوح المحفوظ ونزوله إلى السماء الدنيا في ذيل مايناسب ذلك من الآيات كأوّل سورتي الزخرف والدخان وسورة القدر .

وأمّا قولهم : إنّه قدحصل اليقين بالنقل المتواتر عن رسول الله صلّى الله عليه و سلّم بهذا الترتيب الموجود في المصاحف فقد عرفت أنّه دعوى خالية عن الدليل وأنّ هذا التواترلاخبرعنه بالنسبة إلى كلّ آيةآية كيف وقد تكاثرت الرواياتأنّ ابن مسعود لم يكتب في مصحفه المعوّذتين و كان يقول : إنّهما ليستا من القرآن وإنّما نزل بهما جبريل تعويذا للحسنين ، وكان يحكّهما عن المصاحف ، ولم ينقل عنه أنّه رجع عنقوله فكيف خفي عليه هذا التواتر طول حياته بعدالجمع الأوّل .

الفصل ٧

يتعلّق بالبحث السابق البحث في روايات الإنساء ـ وقد مرّت إشارة إجماليّة إليها ـ وهي عدّة روايات وردت من طرق أهل السنّة في نسخ القرآن و إنسائه حملوا عليها ماورد من روايات التحريف سقوطاً وتغييراً .

فمنها مافي الدرّ المنثور عن ابن أبي حاتم و الحاكم في الكنى و ابن عديّ وابن عساكر عن ابن عبّاس قال : كان ممّا ينزل على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم الوحي بالليل وينسأه بالنهار فأنزل الله : « ماننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أومثلها».

وفيه عن أبي داود في ناسخه والبيهقيّ في الدلائل عن أبي أمامة أنّ رهطامن الأنصار من أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أخبروه أنّ رجلا قام من جوف الليل يريد أن يفتتح سورة كان قدوعاها فلم يقدر منها على شيء إلّا بسم الله الرحمن الرحيم و وقع ذلك لناس من أصحابه فأصبحوا فسألوا رسول الله صلّى الله عليه و سلّم عن السورة فسكت ساعة لم يرجع إليهم شيأ ثمّ قال: نسخت البارحة فنسخت من صدورهم ومن كلّ شيء كانت فيه .

أقول : والقصّة مرويّة بعدّة طرق في ألفاظ متقاربة مضمونا .

وفيه عن عبد الرزّاق وسعيد بن منصور وأبي داود في ناسخه وابنه في المصاحف والنسائيّ وابن جرير و ابن المنذر وابن أبي حاتم الحاكم وصحّحه عن سعيد بن أبي وقّاص أنّه قرء : « ماننسخ من آية أو ننسأها » فقيل له : إنّ سعيد المسيّب يقرء « ننسها » فقال سعد : إنّ القرآن لم ينزل على المسيّب ولا آل المسيّب قال الله : « سنقرئك فلا تنسى » « واذكر ربّك إذا نسيت » .

أقول : يريد بالتمسّك بالآيتين أنّ الله رفع النسيان عن النبيّ ﷺ فيتعيّن أن يقرء « ننسأها » من النسيء بمعنى الترك والتأخير فيكون المراد بقوله : «ماننسخ من آية » إزالة الآية عن العمل دون التلاوة كآية صدقة النجوى وبقوله : «أوننسأها» ترك الآية ورفعها من عندهم بالمرّة و إزالتها عن العمل والتلاوة كما روي تفسيرها بذلك عن ابن عبّاس ومجاهدو قتادة وغيرهم .

و فيه أخرج ابن الأنباري عن أبي ظبيان قال : قال لنا ابن عبّاس : أيّ القراءتين تعدّون أوّل ؟ قلنا : قراءة عبدالله و قراءتنا هي الأخيرة . فقال : رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان يعرض عليه جبريل القرآن كلّ سنة مرّة في شهر رمضان و إنّه عرضه عليه في آخر سنة مرّتين فشهد منه عبدالله ما نسخ ما بدلّ .

أقول : وهذا المعنى مرويّ بطرق اُخرى عن ابن عبّاس و عبدالله بن مسعود نفسه وغيرهما من الصحابة والتابعين ، وهناك روايات اُخر في الانساء .

و محصّل مااستفيد منها أنّ النسخ قديكون في الحكم كالآيات المنسوخة المثبتة في المصحف ، وقد يكون في التلاوة مع نسخ حكمها أو من غير نسخ حكمها وقد تقدّم في تفسير قوله : « مانسخ من آية » البقرة : ١٠٦ وسيأتي في قوله : « وإذا بدّلنا آية مكان آية » النحل : ١٠١ أنّ الآيتين أجنبيّتان عن الإنساء بمعنى نسخ التلاوة ، وتقدّم أيضاً في الفصول السابقة أنّ هذه الروايات مخالفة لصريح الكتاب فالوجه عطفها على روايات التحريف وطرح القبيلين جميعاً .



✩ ✩ ✩

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شِيَعِ الْأَوَّلِينَ (١٠) وَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ (١١) كَذٰلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ (١٢) لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ قَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ (١٣) وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ (١٤) لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ (١٥) .

﴿ بيان ﴾

لمّا ذكر استهزاءهم بكتابه و نبيّه وما اقترحوا عليه من الإتيان بالملائكة آية للرسالة عقبّه بثلاث طوائف من الآيات وهي المصدّرة بقوله : « ولقد أرسلنا من قبلك» الخ وقوله : « ولقد جعلنا في السماء بروجا » الخ و قوله : ولقد خلقنا الإنسان من صلصال » الخ .

فبيّن في اُوليها أنّ هذا الاستهزاء دأب وسنّة جارية للمجرمين وليسوا بمؤمنين ولو جاءتهم أيّة آية ، و في الثانية أنّ هناك آيات سماويّة وأرضيّة كافية لمن وفّق للإيمان وفي الثالثة أنّ الاختلاف بالايمان والكفر في نوع الإنسان وضلال أهل الضلال ممّا تعيّن لهم يوم أبدع الله خلق الإنسان ، فخلق آدم و جرى هنالك ماجرى من أمر الملائكة بالسجود و إباء إبليس عن ذلك .

قوله تعالى : « ولقد أرسلنا من قبلك في شيع الأوّلين » إلى آخر الآيتين . الشيع جمع شيعة و هي الفرقة المتّفقة على سنّة أومذهب يتّبعونه قال تعالى : « من الّذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً كلّ حزب بما لديهم فرحون » الروم : ٣٢ .

وقوله : « ولقد أرسلنا » أي رسلا وقد حذف للاستغناء عنه فإنّ العناية بأصل تحقّق الإرسال من قبلُ من غير نظر إلى من اُرسل بل بيان أنّ البشر الأوّلين

كالآخرين جرت عادتهم على أن لا يحترموا الرسالة الإلهيّة ويستهزؤا بمن أتى بها و يمضوا على إجرامهم لتكون في ذلك تعزية للنبيّ صلى الله عليه وآله فلا يضيق صدره بما قابلوه به من الإنكار والاستهزاء كما سيعود إليه في آخر السورة بقوله: « ولقد نعلم أنّك يضيق صدرك بما يقولون » الخ آية ٩٧ من السورة.

والمعنى طب نفسا فنحن نزّلنا الذكر عليك ونحن نحفظه ولا يضيقنّ صدرك بما يقولون فهو دأب المجرمين من الاُمم الإنسانيّة اُقسم لقد أرسلنا من قبلك في فرق الأوّلين وشيعهم وحالهم هذه الحال ما يأتيهم من رسول إلّا كانوا به يستهزؤن.

قوله تعالى: « كذلك نسلكه في قلوب المجرمين » إلى آخر الآيتين. السلوك: النفاذ والإنفاذ يقال: سلك الطريق أي نفذ فيه وسلك الخيط في الإبرة أي أنفذه فيها وأدخله وذكروا أنّ سلك وأسلك بمعنى.

والضميران في « نسلكه » و« به » للذكر المتقدّم ذكره وهو القرآن الكريم والمعنى أنّ حال رسالتك ودعوتك بالذكر المنزل إليك تشبه حال الرسالة من قبلك فكما أرسلنا من قبلك فقابلوها بالردّ و الاستهزاء كذلك ندخل هذا الذكر وننفذه في قلوب هؤلاء المجرمين ، ونبأً به: أنّهم لا يؤمنون بالذكر وقد مضت طريقة الأوّلين وسنّتهم في أنّهم يستهزؤن بالحقّ ولا يتّبعونه فالآيتان قريبتا المعنى من قوله: « فما كانوا ليؤمنوا بما كذّبوا به من قبل ».

و ربّما قيل: إنّ الضميرين للشرك أو الاستهزاء المفهوم من الآيات السابقة والباء في « به » للسببيّة والمعنى كذلك ننفذ الشرك أو الاستهزاء في قلوب المجرمين لا يؤمنون بسبب الشرك أو الاستهزاء الخ.

و هو معنى بعيد ، والمتبادر إلى الذهن من لفظة « لا يؤمنون به » أنّ الباء للتعدية دون السببيّة.

وربّما قيل: إنّ الضمير الأوّل للاستهزاء المفهوم من سابق الكلام والثاني للذكر المذكور سابقاً والمعنى مثل ما سلكنا الاستهزاء في قلوب شيع الأوّلين نسلك الاستهزاء وننفذه في قلوب هؤلاء المجرمين لا يؤمنون بالذكر الخ.

ولا بأس به و إن كان يستلزم التفرقة بين الضميرين المتواليين لكن إباء قوله: « لا يؤمنون به » أن يرجع ضميره إلى الاستهزاء يكفي قرينة لذلك .

و كذا لا يرد على الوجهين ما اُورد أنّ رجوع ضمير « نسلكه » إلى الاستهزاء يوجب كون المشركين ملجئين إلى الشرك مجبرين عليه .

وجه عدم الورود أنّه تعالى علّق السلوك على المجرمين فيكون مفاده أنّهم كانوا متلبّسين بالإجرام قبل فعل السلوك بهم ثمّ فعل بهم ذلك فينطبق على الإضلال الإلهيّ مجازاة ولا مانع منه ، و إنّما الممنوع هو الإضلال الابتدائيّ ولا دليل عليه في الآية بل الدليل على خلافه ، و الآية من قبيل قوله تعالى : « يضلّ به كثيرا و يهدي به كثيرا و ما يضلّ به إلّا الفاسقين » البقرة : ٢٦ وقد تقدّم تفصيل القول فيه .

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ المراد بسنّة الأوّلين السنّة الّتي سنّها الأوّلون لا السنّة الّتي سنّها الله في الأوّلين فالسنّة سنّتهم دون سنّة الله فيهم ـ كما ذكره بعض المفسّرين ـ فهو الأنسب لمقام ذمّهم وتعزيته صلى الله عليه وآله وسلم بذكر ردّهم و استهزائهم لرسلهم .

قوله تعالى : « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلّوا فيه يعرجون لقالوا إنّما سكّرت أبصارنا » الخ العروج في السماء الصعود إليها و التسكير الغشاوة .

والمراد بفتح باب من السماء عليهم إيجاد طريق يتيسّر لهم به الدخول في العالم العلويّ الّذي هو مأوى الملائكة وليس كما يظنّ سقفا جرمانيّا له باب ذو مصراعين يفتح و يغلق وقد قال تعالى : « ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر » القمر : ١١ .

وقد اختار سبحانه من بين الخوارق الّتي يظنّ أنّها ترفع عنهم الشبهة وتزيل عن نفوسهم الريب فتح باب من السماء و عروجهم فيه لأنّه كان يعظم في أعينهم أكثر من غيره ، و لذلك لمّا اقترحوا عليه اُمورا من الخوارق العظيمة ذكروا الرقيّ في السماء في آخر تلك الخوارق المذكورة على سبيل الترقّي كما حكاه الله عنهم بقوله: « و قالوا لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ـ إلى أن قال ـ أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيّك حتّى تنزّل علينا كتابا نقرؤه » أسرى : ٩٣ فالرقيّ في

السماء و التصرّف في اُمورها كتنزيل كتاب مقروّ منها أي نفوذ البشر في العالم العلويّ و تمكّنه فيه و منه أعجب الخوارق عندهم .

على أنّ السماء مأوى الملائكة الكرام ومحلّ صدور الأحكام والأوامر الالهيّة و فيها ألواح التقادير ومنها مجاري الاُمور ومنبع الوحي و إليها صعود كتب الأعمال فعروج الإنسان فيها يوجب اطّلاعه على مجاري الاُمور و أسباب الخوارق وحقائق الوحي و النبوّة و الدعوة و السعادة و الشقاوة و بالجملة يوجب إشرافه على كلّ حقيقة ، وخاصّة إذا كان عروجا مستمرّاً لامرّة و دفعة كما يشير إليه قوله تعالى : « فظلّوا فيه يعرجون » حيث عبّر بقوله : « ظلّوا » ولم يقل : فعرجوا فيه .

فالفتح و العروج بهذا النعت يطلعهم على اُصول هذه الدعوة الحقّة وأعراقها لكنّهم لما في قلوبهم من الفساد و في نفوسهم من قذارة الريبة و الشبهة المستحكمة يخطّؤون أبصارهم فيما يشاهدون بل يتّهمون النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه سحرهم فهم مسحورون من قبله .

فالمعنى ولو فتحنا عليهم بابا من السماء ويسّرنا لهم الدخول في عالمها فداموا يعرجون فيه عروجا بعد عروج حتّى يتكرّر لهم مشاهدة ما فيه من أسرار الغيب و ملكوت الأشياء لقالوا إنّما غشيت أبصارنا فشاهدت اُموراً لاحقيقة لها بل نحن قوم مسحورون .

✿ ✿ ✿

وَ لَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَ زَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ (١٦) وَ حَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (١٧) إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ (١٨) وَ الْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ (١٩) وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَ مَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ (٢٠) وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (٢١) وَ أَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَ مَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ (٢٢) وَ إِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ نَحْنُ الْوَارِثُونَ (٢٣) وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ (٢٤) وَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (٢٥) .

﴿ بيان ﴾

لمّا ذكر سبحانه إعراضهم عن آية القرآن المعجزة و اقتراحهم آية اُخرى وهي الإتيان بالملائكة و أجاب عنه أنّه ممتنع و ملازم لفنائهم عدل إلى عدّ عدّة من آيات السماء والأرض الدالّة على التوحيد ليعتبروا بها إن كانوا يعقلون وتتمّ الحجّة بها على المجرمين ، وقد ضمّن سبحانه فيها طرفاً عالياً من المعارف الحقيقيّة والأسرار الإلهيّة .

قوله تعالى : « ولقد جعلنا في السماء بروجا و زيّنّاها للناظرين » إلى آخر الآيات الثلاث ، البروج جمع برج وهو القصر سمّيت بها منازل الشمس والقمر من السماء بحسب الحسّ تشبيها لها بالقصور الّتي ينزلها الملوك .

و الضمير في قوله : «وزيّنّاها » للسماء كما فيقوله : « وحفظناها » و تزيينها للناظرين هو ما نشاهده في جوّها من البهجة والجمال الّذي يولّه الألباب بنجومها الزاهرة و كواكبها اللامعة على اختلاف أقدارها و تنوّع لمعاتها وقد كرّرسبحانه ذكرهذا التزيين الكاشف عنمزيد عنايته به كقوله : « وزيّنّا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا » حم السجدة : ١٢وقوله : « إنّا زيّنّا السماء الدنيابزينة الكواكبوحفظا من كلّ شيطان مارد» لا يسّمّعون إلى الملاء الأعلى ويقذفون من كلّ جانب دحورا و لهم عذاب واصب إلاّ منخطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب » الصافّات : ١٠ .

و استراق السمع أخذ الخبر المسموع فيخفية كمن يصغي خفية إلى حديث قوم يسرّونه فيما بينهم ، واستراق السمع من الشياطين هو محاولتهم أن يطّلعواعلى بعض ما يحدّث به الملائكة فيما بينهم كما يدلّ عليه ما تقدّم آنفا من آيات سورة الصافّات .

و الشهاب هو الشعلة الخارجة من النار و يطلق على ما يشاهد في الجوّ من أجرام مضيئة كأنّ الواحد منها كوكب ينقضّ دفعة من جانب إلى آخر فيسير سيرا سريعا ثمّ لا يلبث دون أن ينطفيء .

فظاهرمعنى الآيات : ولقد جعلنافي السماء - وهي جهة العلو - بروجا وقصورا هي منازل الشمس والقمر و زيّنّاها أي السماء للناظرين بزينة النجوم والكواكب و حفظناها أي السماء من كلّ شيطان رجيمأن ينفذ فيها فيطّلع على ما تحتويه من الملكوت إلاّ من استرق السمع من الشياطين بالاقتراب منه ليسمع ما يحدّث به الملائكة من أحاديث الغيب المتعلّقة بمستقبل الحوادث و غيرها فإنّه يتبعه شهاب مبين .

و سنتكلّم إن شاء الله في الشهب و معنى رمي الشياطين فيما سيأتي من تفسير سورة الصافّات .

قوله تعالى : « و الأرض مددناها و ألقينا فيها رواسي و أنبتنا فيها من كلّ شيء موزون » مدّ الأرض بسطها طولا وعرضا وبذلك صلحت للزرع و السكنى ولو

اُغشيت جبالا شاهقة مضرّسة لفقدت كمال حياة الحيوان عليها .

و الرواسي صفة محذوفة الموصوف و التقدير و ألقينا فيها جبالا رواسي و هو جمع راسية بمعنى الثابتة إشارة إلى ما وقع في غير هذا الموضع أنّها تمنع الأرض من الميدان كما قال : « و ألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم » النحل : ١٥ .

والموزون من الوزن و هو تقدير الأجسام من جهة ثقلها ثمّ عمّم لكلّ تقدير لكلّ ما يمكن أن يتقدّر بوجه كتقدير الطول بالشبر و الذراع و نحو ذلك و تقدير الحجم وتقدير الحرارة والنور والقدرة وغيرها وفي كلامه تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » الأنبياء : ٤٧ وهو توزين الأعمال ولا يتّصف بثقل و خفّة من نوع ما للأجسام الأرضيّة منهما .

و ربّما يكنّى به عن كون الشيء بحيث لايزيد ولا ينقص عمّا يقتضيه الطبع أو الحكمة كما يقال : كلامه موزون و قامته موزونة و أفعاله موزونة أي مستحسنة متناسبة الأجزاء لا تزيد ولا تنقص ممّا يقتضيه الطبع أو الحكمة .

و بالنظر إلى اختلاف اعتباراته المذكورة ذكر بعضهم أنّ المراد به إخراج كلّ ما يوزن من المعدنيّات كالذهب و الفضّة و سائر الفلزّات ، و قال بعضهم : إنّه إنبات النباتات على ما لكلّ نوع منها من النظام البديع الموزون ، و قيل: إنّه خلق كلّ أمر مقدّر معلوم .

والّذي يجب التنبّه له التعبير بقوله : « من كلّ شيء موزون » دون أن يقال: من كلّ نبات موزون فهو يشمل غير النبات ممّا يظهر ، ينمو في الأرض كما أنّه يشمل النبات لمكان قوله : « وأنبتنا » دون أن يقال : أخرجنا أو خلقنا وقد جيئ بمن وظاهرها التبعيض فالمراد ـ والله أعلم ـ إنبات كلّ أمر موزون ذي ثقل ماديّ يمكن أن يزيد و ينقص من الأجسام النباتيّة و الأرضيّة ، ولا مانع على هذا من أخذ الموزون بكلّ من معنييه الحقيقيّ و الكنائيّ .

و المعنى : والأرض بسطناها وطرحنا فيها جبالاً ثابتة لتسكّنها من الميد و أنبتنا فيها من كلّ شيء موزون ـ ثقيل واقع تحت الجاذبة أو متناسب ـ مقدارا تقتضيه الحكمة .

قوله تعالى : « و جعلنا لكم فيها معايش و من لستم له برازقين » المعايش جمع معيشة وهي ما به يعيش الحيوان ويديم حياته من المأكول والمشروب وغيرهما و يأتي مصدرا كالعيش و المعاش .

و قوله : « و من لستم له برازقين » معطوف على الضمير المجرور في « لكم » على ما ذهب إليه من النحاة الكوفيّون و يونس و الأخفش من جواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجارّ ، وأمّا على قول غيرهم فربّما يعطف على معايش و التقدير و جعلنا لكم من لستم له برازقين كالعبيد و الحيوان الأهليّ ، و ربّما جعل «من» مبتدء محذوف الخبر والتقدير : ومن لستم له برازقين جعلنا له فيها معايش و هذا كلّه تكلّف ظاهر .

و كيف كان ، المراد بمن العبيد والدوابّ - على ما قيل - اُتي بلفظة من وهي لاُولي العقل تغليبا هذا ، و ليس من البعيد أن يكون المراد به كلّ ما عدا الإنسان من الحيوان والنبات وغيرهما فإنّها تسأل الرزق كما يسأله العقلاء و من دأبه سبحانه في كلامه أن يطلق الألفاظ المختصّة بالعقلاء على غيرهم إذا اُضيف إليها شيء من الآثار المختصّة بهم كقوله تعالى في الأصنام : « فاسألوهم إن كانوا ينطقون » الأنبياء : ٦٣ و قوله : « فإنّهم عدوّ لي » الشعراء : ٧٧ إلى غير ذلك من الآيات المتعرّضة لحال الأصنام الّتي كانوا يعبدونها ولا يستقيم للمعبود إلّا أن يكون عاقلا و كذا قوله : « فقال لها و للأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » حمٓ السجدة : ١١ ، و غير ذلك .

و المعنى و جعلنا لكم معشر البشر في الأرض أشياء تعيشون بها ممّا تدام به الحياة و لغيركم من أرباب الحياة مثل ذلك .

قوله تعالى : « و إن من شيء إلّا عندنا خزائنه و ما ننزّله إلّا بقدر معلوم » الخزائن جمع خزانة و هي مكان خزن المال و حفظه و ادّخاره ، و القدر بفتحتين أو فتح فسكون مبلغ الشيء و كمّيّته المتعينة .

و لمّا كانت الآية واقعة في سياق الكلام في الرزق الّذي يعيش به الإنسان و

الحيوان كان المراد بالشيء الموصوف في الآية النبات ومايتبعه من الحبوب والثمرات فالمراد بخزائنه الّتي عندالله و هو ينزل بقدر معلوم المطر النازل من السماء الّذي ينبت به النبات فيأتي بالحبوب و الأثمار و يعيش بذلك الإنسان و الحيوان هذا ملخّص ما ذكره جمع من المفسّرين .

ولا يخفى عليك ما فيه من التكلّف فتخصيص ما في قوله : « و إن من شيء » من العموم و حصره في النبات من تخصيص الاكثر من غير شكّ و المورد لايخصّص و أردى منه تسمية المطر خزائن النبات و ليس إلّا سببا من أسبابه و جزء من أجزاء كثيرة يتكوّن النبات بتركّبها الخاصّ ، على أنّ المطر إنّما تتكوّن حينما ينزل فكيف يسمّى خزانة و ليس بموجود ولا أنّ الّذي هو خزانته موجود فيه .

و ذكر بعض المفسّرين أنّ المراد بكون خزائن كلّ شيء عندالله سبحانه شمول قدرته المطلقة له .

فله تعالى من كلّ نوع من أنواع الأشياء كالإنسان و الفرس و النخلة و غير ذلك من الأعيان و صفاتها و آثارها و أفعالها مقدورات في التقدير غير متناهية عدداً لا يخرج منها دائما من التقديروالفرض إلى التحقّق و الفعليّة إلّا قدرمعلوم و عدد معيّن محدود .

و على هذا فالمراد من كلّ شيء نوعه لا شخصه كالإنسان مثلا لا كزيد و عمرو ، و المراد من القدر المعلوم الكمّيّة المعيّنة من الأفراد و المراد من وجود خزائنه و وجوده في خزائنه وجوده بحسب التقدير لا بحسب التحقّق فيرجع إلى نوع من التشبيه و المجاز .

و أنت خبير بأنّ فيه تخصيصا للشيء من غير مخصّص ، و فيه قصر للقدر في العدد من غير دليل ، و القدر في اللغة قريب المعنى من الحدّ و هو المفهوم من سياق قوله تعالى : « قد جعل الله لكلّ شيء قدرا » الطلاق : ٣ ، و قوله : « و كلّ شيء عنده بمقدار » الرعد : ٨ و قوله : « إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر » القمر: ٤٩ وقوله : « و خلق كلّ شيء فقدّره تقديرا » الفرقان : ٢ إلى غير ذلك.

و فيه إرجاع الكلام إلى معنى مجازي استعاري من غير موجب مع ما فيه من ورود الخزائن بصيغة الجمع من غير نكتة ظاهرة .

وذكر بعض معاصري المفسّرين وجهاً آخر وهو أنّ المراد بالخزائن العناصر المختلفة الّتي تتألّف منها الأرزاق و غيرها وقد أعدّ الله منها في عالمنا المشهود كمّيّة عظيمة لا تنفد بعروض التركيب ، والأسباب الكلّيّة الّتي تعمل في تركّب المركّبات كالضوء والحرارة والرياح الدائمة المنظّمة و غيرها الّتي تتكوّن منها الأشياء ممّا يحتاج إليه الإنسان في إدامة حياته و غيره .

فكلّ من هذه الأشياء مدّخرة بأجزائها والقوى الفعّالة فيها في تلك الخزائن غير القابلة للنفاد من جهة عظمة مقداره ومن جهة ما يعود إليه من الأجزاء الجديدة بانحلال تركيب المركّبات بموت أو فساد ورجوعها إلى عناصرها الأوّليّة كالنبات يفسد والحيوان يموت فيعود عناصرها بانحلال التركيب إلى مقارّها ويتّسع بذلك المكان لكينونة نبات و حيوان آخر يخلفان سلفهما .

فالضوء و خاصّة ضوء الشمس الّذي يعمل الليل والنهار والفصول الأربعة و يربّي النبات والحيوان وسائر المركّبات ويسوقها إلى غاياتها ومقاصدها من خزائن الله تعالى والرياح الّتي تلقّح النبات وتسوق السحب و تنقل الأهوية من مكان إلى مكان و تدفع فاسد الهواء و تجري السفن خزانة اُخرى ، والماء النازل من السماء الّذي تحتاج إليه المركّبات ذوات الحياة في كينونتها وبقائها خزانة اُخرى و كذلك العناصر البسيطة الّتي تتركّب منها المركّبات كلّ منها خزانة تنزل من مجموعها أو من عدّة منها الأشياء المركّبة ، ولا ينزل قطّ إلّا عدد معلوم من كلّ نوع من غير أن تنفد به الخزائن

و على هذا فمراد الآية بالشيء هو نوعه لا شخصه كما تقدّم في الوجه الأوّل والمراد بخزائنه مجموع ما في الكون من اُصوله و عناصره و أسبابه العامّة المادّيّة و مجموع الشيء موجود في مجموع خزائنه لا في كلّ واحد منها و المراد بنزوله

بقدر معلوم كينونة عدد محدود منه في كلّ حين من غير أن يستوفى عدد جميع ما في خزائنه .

وهذا وجه حسن في نفسه تؤيّده الأبحاث العلميّة عن كينونة هذه الحوادث و تصدّقه آيات كثيرة متفرّقة في الكتاب العزيز كقوله في الآية التالية : « وأرسلنا الرياح لواقح و أنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه » و قوله : « وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ » الأنبياء : ٣٠ و قوله : « و سخّر لكم الشمس والقمر دائبين » إبراهيم : ٢٣ و قوله : « والسحاب المسخّر بين السماء والأرض» البقرة : ١٦٤ إلى غير ذلك من الآيات .

لكنّ الآية و هي من آيات القدر كما يعطيه سياقها تأبى الحمل عليه كما تأبى عنه أخواتها و كيف يحمل عليه قوله : « و خلق كلّ شيء فقدّره تقديرا » ؟ الفرقان : ٢ و قوله : « الّذي خلق فسوّى والّذي قدّر فهدى » الأعلى : ٣ ، وقوله « و كلّ شيء عنده بمقدار» الرعد : ٨ ، وقوله : « إلّا امرأته قدّرناها من الغابرين» النمل : ٥٧ و قوله : « من أيّ شيء خلقه من نطفة خلقه فقدّره » عبس : ١٤ ، و قوله : « إنّا أنزلناه في ليلة القدر » إلى آخر السورة إلى غير ذلك من الآيات .

على أنّه يرد عليه بعض ما اُورد على الوجهين السابقين كتخصيص عموم «شيء» من غير مخصّص و غير ذلك .

والّذي يعطيه التدبّر في الآية وما يناظرها من الآيات الكريمة أنّها من غرر كلامه تعالى تبيّن ما هو أدقّ مسلكا وأبعد غورا ممّا فسّروها به و هو ظهور الأشياء بالقدر والأصل الّذي لها قبل إحاطته بها و اشتماله عليها .

و ذلك أنّ ظاهر قوله : « وإن من شيء » على ما به من العموم بسبب وقوعه في سياق النفي مع تأكيده بمن ، كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء من دون أن يخرج منه إلّا ما يخرجه نفس السياق و هو ما تدلّ عليه لفظة « نا » و « عند » و « خزائن » وما عدا ذلك ممّا يرى ولا يرى مشمول للعامّ .

فشخص زيد مثلا ـ و هو فرد إنسانيّ من الشيء و نوع الإنسان أيضا الموجود

في الخارج بأفراده من الشيء والآية تثبت لذلك خزائن عندالله سبحانه فلننظر ما معنى كون زيد مثلا له خزائن عندالله ؟

و الّذي يسهّل الأمر فيه أنّه تعالى يعدّ هذا الشيء المذكور نازلا من عنده والنزول يستدعي علواً وسفلا ورفعة وخفضة وسماء وأرضا مثلا ولم ينزل زيدالمخلوق مثلا من مكان عال إلى آخرسافل بشهادة العيان فليس المراد با نزاله إلّا خلقه لكنّه ذوصفة يصدق عليه النزول بسببها ، و نظير الآية قوله تعالى : «وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج » الزمر : ٦ ، وقوله : « و أنزلنا الحديد » الحديد : ٢٥ .

ثمّ قوله : « وما ننزّله إلّا بقدر معلوم » يقرن النزول وهو الخلقة بالقدرقرنا لازماً غير جائز الانفكاك لمكان الحصر ، و الباء إمّا للسببيّة أو الآلة أو المصاحبة والمآل واحد فكينونة زيد وظهوره بالوجود إنّما هو بماله من القدرالمعلوم فوجوده محدود لامحالة، كيف ؟ وهو تعالى يقول : « إنّه بكلّ شيء محيط » حم السجدة : ٥٤ ولو لم يكن محدوداًلم يكن محاطا له تعالى فمن المحال أن يحاط بمالاحدّ له ولانهاية .

وهذا القدر هو الّذي بسببه يتعيّن الشيء ويتميّز من غيره ففي زيد مثلاشيء به يتميّز من عمرو وغيره من أفراد الإنسان و يتميّز من الفرس و البقر والأرض والسماء ويجوز لنا به أن نقول : ليس هو بعمرو ولا بالفرس والبقر والأرض والسماء ولولاهذا الحدّ لكان هو هي وارتفع التميّز .

و كذلك ماعنده من القوى و الآثار و الأعمال محدودة مقدّرة فليس إبصاره مثلا إبصارا مطلقاً في كلّ حال و في كلّ زمان و في كلّ مكان ولكلّ شيء و بكلّ عضو مثلا بل إبصار في حال وزمان ومكان خاصّ ولشيء خاصّ و بعضو خاصّ وعلى شرائط خاصّة ، ولو كان إبصاراً مطلقاً لأحاط بكلّ إبصار خاصّ و كان الجميع له ونظيره الكلام في سائر مايعود إليه من خصائص وجوده وتوابعه فافهم ذلك .

ومن هنا يظهر أنّ القدرخصوصيّة وجودالشيء و كيفيّةخلقته كما يستفادأيضاً من قوله تعالى : «الّذي خلق فسوّى والّذي قدّرفهدى » الأعلى:٣ ، وقوله : «الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى » طه : ٥١ فإنّ الآية الاُولى رتّبت الهداية وهي

الدلالة على مقاصدالوجود على خلق الشيء وتسويته وتقديره ، والآية الثانية رتّبتها على إعطائه مايختصّ به من الخلق ، ولازم ذلك ـ على مايعطيه سياق الآيتين ـ كون قدر الشيء خصوصيّة خلقه غير الخارجة عنه .

ثمّ إنّه تعالى وصف قدر كلّ شيء بأنّه معلوم إذقال : « ومانمزّله إلّا بقدر معلوم » ويفيد بحسب سياق الكلام أنّ هذا القدرمعلوم له حينما يتنزّل الشيء ولمّا يتمّ نزوله و يظهر وجوده فهو معلوم القدر معيّنه قبل إيجاده ، و إليه يؤل معنى قوله : « و كلّ شيء عنده بمقدار » الرعد : ٨ فإنّ ظاهرالآية أنّ كلّ شيء بما له من المقدار حاضر عنده معلوم له فقوله هناك : « عنده بمقدار » في معنى قوله ههنا « بقدر معلوم » ونظير ذلك قوله في موضع آخر : « قد جعل الله لكلّ شيء قدراً » الطلاق : ٣،أي قدراً لايتجاوزه معيّنا غير مبهم معلوما غير مجهول و بالجملة للقدر تقدّم على الشيء بحسب العلم والمشيّة وإن كان مقارناله غير منفكّ عنه في وجوده .

ثمّ إنّه تعالى أثبت بقوله : « عندنا خزائنه ومانمزّله » الخ للشيء عنده قبل نزوله إلى هذه النشأة و استقراره فيها خزائن ، و جعل القدر متأخّراً عنها ملازماً لنزوله فالشيء وهوفي هذه الخزائن غير مقدّر بقدرولامحدود بحدّ وهومع ذلك هو.

و قد جمع في تعريف هذه الخزائن بين كونها فوق القدر الّذي يلحق الشيء و بين كونها خزائن فوق الواحدة والاثنتين ، و من المعلوم أنّ العدد لايلحق إلّا الشيء المحدود و أنّ هذه الخزائن لولم تكن محدودة متميّزة بعضها من بعض كانت واحدة البتّة .

ومن هنا يتبيّن أنّ هذه الخزائن بعضها فوق بعض و كلّ ماهوعال منها غير محدود بحدّ ماهودان غير مقدّر بقدره و مجموعها غير محدود بالحدّ الّذي يلحق الشيء وهو فيهذه النشأة ، ولا يبعد أن يكون التعبير بالتنزيل الدالّ على نوع من التدريج في قوله : « وما نمزّله » إشارة إلى كونه يطوي في نزوله مرحلة بعد مرحلة و كلّما ورد مرحلة طرأه من القدر أمر جديد لم يكن قبل حتّى إذاوقع في الأخيرة أحاط به القدر من كلّ جانب قال تعالى : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر

لم يكن شيأً مذكوراً » الدهر : ١، فقد كان الإنسان ولكنّه لم يكن شيئاً مذكوراً .

و هذه الخزائن جميعاً فوق عالمنا المشهود لأنّه تعالى وصفها بأنّها عنده و قد أخبرنا بقوله : « ماعندكم ينفد وما عندالله باق » أنّ ماعنده ثابت لايزول ولايتغيّر عمّا هو عليه فهذه الخزائن كائنة ماكانت اُمور ثابتة غيرزائلة ولا متغيّرة ، والأشياء في هذه النشأة المادّيّة المحسوسة متغيّرة فانية لاثابتة ولاباقية فهذه الخزائن الإلهيّة فوق عالمنا المشهود .

هذا مايعطيه التدبّر في الآية الكريمة وهو وإن كان لايخلو من دقّة وغموض يعضل على بادىء الفهم لكنّك لو أمعنت في التدبّر و بذلت في ذلك بعض جهدك استنار لك و وجدته من واضحات كلامه إن شاء الله تعالى و على من لم يتيسّر له قبوله أن يعتمد الوجه الثالث المتقدّم فهو أحسن الوجوه الثلاثة المتقدّمة و الله وليّ الهداية ، وسنرجع إلى بحث القدر في كلام مستقلّ يختصّ به إن شاء الله في موضع يناسبه .

قوله تعالى : « و أرسلنا الرياح لواقح و أنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه و ما أنتم له بخازنين » اللواقح جمع لاقحة من اللقح بالفتح فالسكون يقال : لقح النخل لقحا أي وضع اللقاح ـ بفتح اللام ـ و هو طلع الذكور من النخل على الإناث لتحمل بالتمر ، وقد ثبت بالأبحاث الحديثة في علم النبات أنّ حكم الزوجيّة جار في عامّة النبات و أنّ فيه ذكوريّة و اُنوثيّة و أنّ الرياح في مهبّها تحمل الذرّات من نطفة الذكور فتلقح بها الإناث ، و هو قوله تعالى : « و أرسلنا الرياح لواقح » .

و قوله : « و أنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه » إشارة إلى المطر النازل من السحاب وقد تسلّم الأبحاث العلميّة الحديثة أنّ الماء الموجود في الكرة الأرضيّة من الأمطار النازلة عليها من السماء على خلاف ما كانت تعتقده القدماء أنّه كرة ناقصة محيطة بكرة الأرض إحاطة ناقصة وهو عنصر من العناصر الأربعة .

و هذه الآية التي تثبت بشطرها الأوّل : « و أرسلنا الرياح لواقح » مسألة

الزوجيّة واللقاح في النبات ، وبشطرها الثاني: «وأنزلنا من السماء ماءً فأسقيناكموه» أنّ المياه الموجودة المدّخرة في الأرض تنتهي إلى الأمطار ، وقوله تعالى السابق : « و أنبتنا فيها من كلّ شيء موزون » الظاهر في أنّ للوزن دخلا خاصّا في الإنبات والإنماء من نقود العلم الّتي سبق إليها القرآن الكريم الأبحاث العلميّة و هي تتلو المعجزة أو هي هي .

قوله تعالى : « و إنّا لنحن نحيي و نميت و نحن الوارثون » الكلام مسوق للحصر يريد بيان رجوع كلّ التدبير إليه ، وقد كان ما عدّه من النعم كالسماء ببروجها و الأرض برواسيها ، و إنبات كلّ شيء موزون و جعل المعايش و إرسال اللواقح و إنزال الماء من السماء إنّما يتمّ نظاما مبنيّا على الحكمة و العلم إذا انضمّ إليه الحياة و الموت و الحشر ، و كان ممّا ربّما يظنّ أنّ بعض الحياة و الموت ليس إليه تعالى و لذا أكّد الكلام و أتى بالحصر دفعا لذلك .

ثمّ جاء بقوله : « و نحن الوارثون » أي الباقون بعد إماتتكم المتصرّفون فيما خوّلناكموه من أمتعة الحياة كأنّه تعالى يقول إلينا تدبير أمركم و نحن محيطون بكم نحييكم بعد مالم تكونوا فنحن قبلكم ، و نميتكم و نرثكم فنحن بعدكم.

قوله تعالى : « و لقد علمنا المستقدمين منكم و لقد علمنا المستأخرين » لمّا كانت الآيات السابقة الّتي تعدّ النعم الإلهيّة وتصف التدبير مسوقة لبيان وحدانيّته تعالى في ربوبيّته ، و كان لا ينفع الخلق والنظم من غير انضمام علمه تعالى وخاصّة بمن يحييه و يميته عقّبها بهذه الآية الدالّة على علمه بمن استقدم منهم بالوجود و من استأخر أي المتقدّمين من الناس و المتأخّرين على ما يفيده السياق .

و قيل : المراد بالمستقدمين المستقدمون في الخير ، و قيل : المستقدمون في صفوف الحرب ، وقيل المستقدمون إلى الصفّ الأوّل في صلاة الجماعة والمستأخرون خلافهم ، و هي أقوال رديّة .

قوله تعالى : « و إنّ ربّك هو يحشرهم إنّه حكيم عليم » الكلام مسوق للحصر أي هو يحشرهم لا غير فهو الربّ .

و اُورد عليه أنّه في مثل ذلك من الحصر يكون الفعل مسلّم الثبوت و النزاع إنّما هو في الفاعل، وههنا ليس كذلك فإنّ الخصم لايسلّم الحشر من أصله. هذا.

وقد ذهب على هذا المعترض أنّ الآية حوّلت الخطاب السابق للناس عنهم إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله التفاتا فقيل: «و إنّ ربّك هو يحشرهم» ولم يقل: إنّ ربّكم هو يحشركم، و النبيّ صلّى الله عليه وآله مسلّم للحشر.

و بذلك يظهر نكتة الالتفات في الآية في مورده تعالى من التكلّم مع الغير إلى الغيبة، و في مورد النبيّ صلّى الله عليه وآله من الغيبة إلى الخطاب و في مورد الناس بالعكس.

وقد ختمت الآية بقوله: «إنّه حكيم عليم» لأنّ الحشر يتوقّف على الحكمة المقتضية لحساب الأعمال و مجازاة المحسن بإحسانه و المسيء بإساءته، و على العلم حتّى لا يغادر منهم أحد.

(بحث روائی)

في تفسير القمّيّ في قوله تعالى: «و لقد جعلنا في السماء بروجا» قال: قال: منازل الشمس و القمر.

و فيه في قوله تعالى: «إلّا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين» قال: قال: لم يزل الشياطين تصعد إلى السماء و تجسّ حتّى ولد النبيّ صلّى الله عليه وآله.

وفي المعاني عن البرقي عن أبيه عن جدّه عن البزنطيّ عن أبان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كان إبليس يخترق السماوات السبع فلمّا ولد عيسى عليه السلام حجب عن ثلاث سماوات و كان يخترق أربع سماوات فلمّا ولد رسول الله صلّى الله عليه وآله حجب عن السبع كلّها و رميت الشياطين بالنجوم. الحديث.

و في الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال: قال جرير بن عبدالله: حدّثني يا رسول الله عن السماء الدنيا و الأرض السفلى، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أمّا السماء الدنيا فإنّ الله خلقها من دخان ثمّ رفعها و جعل

فيها سراجا و قمرا منيرا و زيّنها بمصابيح النجوم وجعلها رجوما للشياطين وحفظها من كلّ شيطان رجيم .

أقول : و سيأتي إن شاء الله ما يتبيّن به معنى هذه الأحاديث .

و في تفسير القمّي في قوله : « وجعلنا لكم فيها معايش » قال : لكلّ ضرب من الحيوان قدّرنا شيئاً مقدرا .

وفيه في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « وأنبتنا فيها من كل شيء موزون» فإنّ الله أنبت في الجبال الذهب و الفضّة و الجوهر والصفروالنحاس والحديد والرصاص والكحل والزرنيخ و أشباه ذلك لاتباع إلّا وزنا .

أقول : ينبغي أن يحمل على بيان بعض المصاديق على ما في متنه و سنده من الوهن .

و في روضة الواعظين لا بن الفارسيّ روي عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه عليهم السلام أنّه قال : في العرش تمثال جميع ما خلق الله في البرّ والبحر . قال : و هذا تأويل قوله : « وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه » الحديث .

وفي المعاني بإسناده عن مقاتل بن سليمان قال: قال أبوعبدالله الصّادق عليه السلام لمّاصعد موسى عليه السلام الطور فنادى ربّه عزّوجلّ قال : ربّ أرني خزائنك قال : يا موسى إنّما خزائني إذا أردت شيئاً أن أقول له : كن فيكون

وفي الدّر المنثور أخرج البزّار وابن مردويه في العظمة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم : خزائن الله الكلام فاذا أراد شيئاً قال له : كن فكان .

أقول: و لروايات الثلاث الأخيرة تؤيّد ما قدّمناه في تقرير معنى الآية ، و المراد بقول كن كلمة الإيجاد الّذي هووجود الأشياء . وهو ممّا يؤيّد عموم الشيء في الآية ، و كذا كان يفهمه الصحابة وأهل عصر النزول كما يؤيّده ما رواه في الدرّ المنثور عن ابن أبي حاتم عن معاوية أنّه قال : ألستم تعلمون أنّ كتاب الله حقّ ؟ قالوا : بلى . قال : فاقرؤا هذه الآية « وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله

إلاّ بقدر معلوم » ألستم تؤمنون بهذا وتعلمون أنّه حقّ ؟ قالوا : بلى . قال : فكيف تلومونني بعد هذا ؟ فقام الأحنف وقال : يا معاوية والله مانلومك على ما في خزائن الله ولكن إنّما نلومك على ما أنزله الله من خزائنه فجعلته أنت في خزائنك وأغلقت عليه بابك فسكت معاوية .

وفيه أخرج ابن مردويه والحاكم عن مروان بن الحكم قال : كان ا ناس يستأخرون في الصفوف من أجل النساء فأنزل الله : « ولقد علمنا المستقدمين منكم» الآية .

أقول : وروى فيه أيضا عن عدّة عن أبي الجوزاء عن ابن عبّاس قال : كانت امرأة تصلّي خلف رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حسناء من أحسن الناس فكان بعض القوم يتقدّم حتّى يكون في الصفّ الأوّل لئلاّ يراها ويستأخر بعضهم حتّى يكون في الصفّ المؤخّر فإذا ركع نظر من تحت إبطيه فأنزل الله : « ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين » .

والآية لا تنطبق على ما في هاتين الروايتين لا من جهة اللفظ ولا من جهة السياق الّذي وقعت هي فيه . وهو ظاهر .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم من طريق معتمر بن سليمان عن شعيب بن عبدالملك عن مقاتل بن سليمان في قوله : « ولقد علمنا المستقدمين منكم» الآية قال : بلغنا أنّه في القتال . قال معتمر فحدّثت أبي فقال: لقد نزلت هذه الآية قبل أن يفرض القتال.

أقول : يعني أنّها مكّيّة .

وفي تفسير العيّاشيّ عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: « ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين » قال : هم المؤمنون من هذه الأمّة .

وفي تفسير البرهان عن الشيباني في نهج البيان عن الصادق جعفر بن محمّد أنّ المستقدمين أصحاب الحسنات ، والمستأخرين أصحاب السيّآت .

☆ ☆ ☆

وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسٰانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ (٢٦) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ
مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ (٢٧) وَ اِذْ قٰالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنّى خٰالِقٌ بَشَراً مِنْ
صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ (٢٨) فَاِذٰا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى فَقَعُوا
لَهُ سٰاجِدِينَ (٢٩) فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ (٣٠) اِلَّا اِبْلِيسَ اَبٰى اَنْ
يَكُونَ مَعَ السّٰاجِدِينَ (٣١) قٰالَ يٰا اِبْلِيسُ مٰالَكَ اَنْ لاٰتَكُونَ مَعَ السّٰاجِدِينَ(٣٢)
قٰالَ لَمْ اَكُنْ لِاَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصٰالٍ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ (٣٣) قٰالَ
فَاخْرُجْ مِنْهٰا فَاِنَّكَ رَجِيمٌ (٣٤) وَ اِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ اِلٰى يَوْمِ الدِّينِ (٣٥)
قٰالَ رَبِّ فَاَنْظِرْنِى اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (٣٦) قٰالَ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (٣٧)
اِلٰى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ (٣٨) قٰالَ رَبِّ بِمٰا اَغْوَيْتَنِى لَاُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى الْاَرْضِ
وَلَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِينَ (٣٩) اِلَّا عِبٰادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (٤٠) قٰالَ هٰذٰا صِرٰاطٌ
عَلَىَّ مُسْتَقِيمٌ (٤١) اِنَّ عِبٰادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطٰانٌ اِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ
الْغٰاوِينَ (٤٢) وَ اِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ اَجْمَعِينَ (٤٣) لَهٰا سَبْعَةُ اَبْوٰابٍ لِكُلِّ
بٰابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ (٤٤) اِنَّ الْمُتَّقِينَ فِى جَنّٰاتٍ وَ عُيُونٍ (٤٥) اُدْخُلُوهٰا
بِسَلٰامٍ آمِنِينَ (٤٦) وَ نَزَعْنٰا مٰا فِى صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ اِخْوٰاناً عَلٰى سُرُرٍ
مُتَقٰابِلِينَ (٤٧) لٰا يَمَسُّهُمْ فِيهٰا نَصَبٌ وَ مٰاهُمْ مِنْهٰا بِمُخْرَجِينَ (٤٨) .

﴿بيان﴾

هذه هي الطائفة الثالثة من الآيات الموردة إثر ما ذكر في مفتتح السورة من استهزاء الكفّار بالكتاب و بالنبيّ صلّى الله عليه وآله و اقتراحهم عليه آية اُخرى غير القرآن ، و قد ذكر الله سبحانه في هذه الطائفة بدء خلقة الإنسان والجانّ و أمره الملائكة و إبليس أن يسجدوا له و سجودهم و إباء إبليس و هو من الجنّ و رجمه وإغواءه بني آدم ، وماقضى الله سبحانه عندذلك من سعادة المتّقين وشقاء الغاوين .

قوله تعالى : «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون » قال الراغب في المفردات : أصل الصلصال تردّد الصوت من الشيء اليابس ومنه قيل : صلّ المسمار و سمّي الطين الجافّ صلصالا قال تعالى : « من صلصال كالفخّار » « من صلصال من حمإ مسنون » والصلصلة بقيّة ماء سمّيت بذلك لحكاية صوت تحرّكه في المزادة و قيل : الصلصال المنتن من الطين من قولهم : صلّ اللحم .

و قال : والحمأة والحمأ طين أسود منتن ، و قال : و قوله : من حمإ مسنون قيل : متغيّر و قوله : لم يتسنّه معناه لم يتغيّر والهاء للاستراحة . انتهى .

و قوله : « و لقد خلقنا الإنسان » الخ المراد به بدء خلقة الإنسان بدليل قوله : « و بدء خلق الإنسان من طين ثمّ جعل نسله من سلالة من ماء مهين » الم السجدة : ٨ فهو إخبار عن خلقة النوع و ظهوره في الأرض فإنّ خلق أوّل من خلق منهم و منه خلق الباقي خلق الجميع .

قال في مجمع البيان : و أصل آدم كان من تراب و ذلك قوله : « خلقه من تراب » ثمّ جعل التراب طيناً وذلك قوله : « و خلقته من طين » ثم ترك ذلك الطين حتّى تغيّر و استرخى و ذلك قوله : « من حمإ مسنون » ثمّ ترك حتّى جفّ وذلك قوله : « من صلصال » فهذه الأقوال لا تناقض فيها إذ هي أخبار عن حالاته المختلفة . انتهى .

قوله تعالى : « والجانّ خلقناه من قبل من نار السموم » قال الراغب : السموم الريح الحارّة تؤثّر تأثير السمّ . انتهى وأصل الجنّ الستر و هو معنى سار

في جميع ما اشتقّ منه كالجنّ والمجنّة و الجنّة والجنين و الجنان بالفتح و جنّ عليه الليل و غير ذلك .

والجنّ طائفة من الموجودات مستورة بالطبع عن حواسّنا ذات شعور وإرادة تكرّر في القرآن الكريم ذكرهم و نسب إليهم أعمال عجيبة و حركات سريعة كما في قصص سليمان عليه السلام و هم مكلّفون و يعيشون و يموتون و يحشرون تدلّ على ذلك كلّه آيات كثيرة متفرّقة في كلامه تعالى .

وأمّا الجانّ فهل هو الجنّ بعينه أو هو أبو الجنّ كما أنّ آدم عليه السلام أبو البشر كما عن ابن عبّاس أو هو إبليس نفسه كما عن الحسن أو الجانّ نسل إبليس من الجنّ أو هو نوع من الجنّ كما ذكره الراغب أقوال مختلفة لا دليل على أكثرها .

والّذي يهدي إليه التدبّر في كلامه تعالى أنّه قابل في هاتين الآيتين الإنسان بالجانّ فجعلهما نوعين اثنين لا يخلوان عن نوع من الارتباط في خلقتهما ، و نظير ذلك قوله : « خلق الإنسان من صلصال كالفخّار وخلق الجانّ من مارج من نار » الرحمان : ١٥ .

ولا يخلو سياق ما نحن فيه من الآيات من دلالة على أنّ إبليس كان جانّاً و إلّا لغى قوله : « والجانّ خلقناه من قبل » الخ و قد قال تعالى في موضع آخر من كلامه في إبليس : « كان من الجنّ ففسق عن أمر ربّه » الكهف : ٥٠ فأفاد أنّ هذا الجانّ المذكور هو الجنّ نفسه أو هو نوع من أنواع الجنّ ثمّ ترك سبحانه في سائر كلامه ذكر الجانّ من أصله و لم يذكر إلّا الجنّ حتّى في موارد يعمّ الكلام فيها إبليس وقبيله كقوله تعالى: «شياطين الإنس والجنّ» الأنعام : ١١٢ وقوله «وحقّ عليهم القول في اُمم قد خلت من قبلهم من الجنّ والإنس » حم السجدة ٢٤ وقوله : « سنفرغ لكم أيّها الثقلان يا معشر الجنّ و الإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات و الأرض فانفذوا » الرحمان : ٣٣ .

و ظاهر هذه الآيات من جهة المقابلة الواقعة فيها بين الإنسان و الجانّ تارة و بين الإنس و الجنّ اُخرى أنّ الجنّ و الجانّ واحد و إن اختلف التعبير .

و ظاهر المقابلة بين قوله : « و لقد خلقنا الإنسان » الخ و قوله : « و خلقنا الجانّ من قبل » الخ أنّ خلق الجانّ من نار السموم المراد به الخلق الابتدائيّ وبدء ظهور النوع كخلق الإنسان من صلصال ؛ وهل كان استمرار الخلقة في أفراد الجانّ المستتبع لبقاء النوع على سنّة الخلق الأوّل من نار السموم بخلاف الإنسان حيث بدىء خلقه من تراب ثمّ استمرّ بالنطفة ؟ كلامه سبحانه خال عن بيانه ظاهرا غير ما في بعض كلامه من نسبة الذرّيّة إلى إبليس كما قال : « أفتتّخذونه و ذرّيّته أولياء من دوني » الكهف : ٥٠ ، و نسبة الموت إليهم كما في قوله : « قد خلت من قبلهم من الجنّ والإنس » حم السجدة : ٢٤ والمألوف من نوع فيه ذرّيّة وموت هو التناسل والكلام بعد في هذا التناسل هل هو بسفاد كسفاد نوع من الحيوان أو بغير ذلك؟

و قوله : « خلقناه من قبل » مقطوع الإضافة أي من قبل خلق الإنسان والقرينة هي المقابلة بين الخلقين .

وعدّ مبدء خلق الجانّ في الآية هو نار السموم لا ينافي ما في سورة الرحمان من عدّه مارجا من نار أي لهيبا مختلطا بدخان فإنّ الآيتين تلخّصان أنّ مبدء خلقه ريح سموم اشتعلت فكانت مارج نار .

فمعنى الآيتين : اُقسم لقد بدأنا خلق النوع الإنسانيّ من طين قد جفّ بعد أن كان سائلا متغيّرا منتنا ، و نوع الجانّ بدأنا خلقه من ريح حارّة حادّة اشتعلت فصارت ناراً .

قوله تعالى : « و إذ قال ربّك للملائكة إنّي خالق بشرا » إلى آخر الآية قال في المفردات : البشرة ظاهر الجلد و الأدمة باطنه كذا قال عامّة الاُدباء - إلى أن قال - وعبّر عن الإنسان بالبشر اعتبارا بظهور جلده من الشعر بخلاف الحيوانات الّتي عليها الصوف أو الشعر أو الوبر ، واستوى في لفظ البشر الواحد والجمع وثنّي فقال تعالى : « أنؤمن لبشرين » وخصّ في القرآن في كلّ موضع اعتبر من الإنسان جثّته و ظاهره بلفظ البشر نحو « و هو الّذي خلق من الماء بشرا » انتهى موضع الحاجة .

وقوله: « و إذقال ربّك للملائكة إنّي خالق بشرا » بإضمار فعل والتقدير: واذكر إذقال ربّك ، و في الكلام التفات من التكلّم مع الغير إلى الغيبة و كأنّ العناية فيه مثل العناية الّتي مرّت في قوله: « و إنّ ربّك هو يحشرهم » فإنّ هذه الآيات أيضا تكشف عن نباء ينتهي إلى الحشر والسعادة والشقاوة الخالدتين .

على أنّ التكلّم مع الغير في السابق « ولقدخلقناه » « خلقناه » من قبيل تكلّم العظماء عنهم وعن خدمهم و أعوانهم تعظيما أي بأخذه تعالى ملائكته الكرام معه في الأمر وهذه العناية ممّالا يستقيم في مثل المقام الّذي يخاطب فيه الملائكة في إخبارهم بإرادته خلق آدم عليه السلام وأمرهم بالسجود له إذاسوّاه و نفخ فيه من روحه فافهم ذلك ومعنى الاية ظاهر .

قوله تعالى: « فإذا سوّيته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » التسوية جعل الشيء مستويا قيّما على أمره بحيث يكون كلّ جزء منه على ماينبغي أن يكون عليه فتسوية الإنسان أن يكون كلّ عضو من أعضائه في الموضع الّذي ينبغي أن يكون فيه وعلى الحال الّتي ينبغي أن يكون عليها .

ولا يبعد أن يستفاد من قوله: « إنّي خالق ـ فإذا سويّته » أنّ خلق بدن الإنسان الأوّل كان على سبيل التدريج الزمانيّ فكان أوّلا الخلق وهوجمع الأجزاء ثمّ التسوية و هو تنظيم الأجزاء و وضع كلّ جزء في موضعه الّذي يليق به و على الحال الّتي تليق به ثمّ النفخ ، ولا ينافيه مافي قوله تعالى: « خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون » آل عمران: ٥٦ فإنّ قوله: « ثمّ قال له » الخ ناظر إلى كينونة الرّوح وهو النفس الإنسانيّة دون البدن كما عبّر عنه في موضع آخر بعد بيان خلق البدن بالتدريج بقوله: « ثمّ أنشأناه خلقا آخر » المؤمنون: ١٤ .

وقوله: « ونفخت فيه من روحي » النفخ إدخال الهواء في داخل الأجسام بفم أو غيره ويكنّى به عن إلقاء أثر أو أمر غير محسوس في شيء ، و يعني به في الآية إيجاده تعالى الروح الإنسانيّ بماله من الرابطة و التعلّق بالبدن ، وليس بداخل فيه دخول الهواء في الجسم المنفوخ فيه كما يشير إليه قوله سبحانه: « ثمّ جعلناه

نطفة في قرار مكين ثمّ خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثمّ أنشأناه خلقا آخر » المؤمنون : ١٤ و قوله تعالى « قل يتوفّاكم ملك الموت الّذي وكّل بكم » الم السجدة : ١١ .

فالآية الأولى - كما ترى - تبيّن أنّ الروح الإنسانيّ هو البدن منشأً خلقا آخر والبدن على حاله من غير أن يزاد فيه شيء ، و الآية الثانية تبيّن أنّ الروح عند الموت مأخوذ من البدن والبدن على حاله من غير أن ينقص منه شيء .

فالروح أمر موجود في نفسه له نوع اتّحاد بالبدن بتعلّقه به وله استقلال عن البدن إذا انقطع تعلّقه به وفارقه وقد تقدّم بعض ما يتعلّق من الكلام بهذا المقام في تفسير قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات » البقرة : ١٥٤ في الجزء الأوّل من الكتاب .

و نرجو أن نستوفي هذا البحث في ذيل قوله : « قل الروح من أمر ربّي » الآية ٨٥ من سورة أسرى إن شاء الله .

و إضافة الروح إليه تعالى في قوله : « من روحي » للتكرمة والتشريف من الإضافة اللاميّة المفيدة للملك ، و قوله : « فقعوا له ساجدين » أي اسجدوا ، ولا يبعد أن يفهم منه أن خرّوا على الأرض ساجدين له فيفيد التأكيد في الخضوع من الملائكة لهذا المخلوق الجديد كما قيل .

ومعنى الآية فاذا عدّلت تركيبه وأتممت صنع بدنه وأوجدت الروح الكريم المنسوب إليّ الّذي أربط بينه وبين بدنه فقعوا وخرّوا على الأرض ساجدين له .

قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلّهم أجمعون إلّا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين » لفظة أجمعون تأكيد بعد تأكيد لتشديده ، و المراد أنّ الملائكة سجدوا له بحيث لم يبق منهم أحد وقد استثنى من ذلك إبليس ولم يكن منهم لقوله تعالى : « كان من الجنّ ففسق عن أمر ربّه » الكهف : ٥٠ و أمّا قول من قال : إنّ طائفة من الملائكة كانوا يسمّون الجنّ و كان إبليس منهم أو أنّ الجنّ بمعنى الستر فيعمّ الملائكة و غيرهم فممّا لا يصغي إليه ، وقد تقدّم في تفسير سورة الأعراف كلام

في معنى شمول الأمر بالسجود لإبليس مع عدم كونه من الملائكة ، ومعنى الآيتين ظاهر .

قوله تعالى : « قال يا إبليس مالك أن لا تكون مع الساجدين » « مالك » مبتدء و خبر أي ما الّذي هو كائن لك ؟ و قوله : « أن لا تكون » من قبيل نزع الخافض و التقدير في أن لا تكون مع الساجدين وهم الملائكة ، و محصّل المعنى : ما بالك لم تسجد ؟

قوله تعالى : « قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون » في التعبير بقوله : « لم أكن لأسجد » دون أن يقول : لا أسجد أو لست أسجد دلالة على أنّ الإباء عن السجدة مقتضى ذاته وكان هو المترقّب منه لو اطّلع على جوهره فتفيد الآية بالكناية ما يفيده قوله في موضع آخر : « أنا خير منه خلقتني من نار و خلقته من طين » ص : ٧٦ بالتصريح .

و قد تقدّم كلام في معنى السجود لآدم و أمر الملائكة و إبليس بذلك و ائتمارهم و تمرّده عنه ، نافع في هذا الباب في تفسير سورتي البقرة و الأعراف من هذا الكتاب .

قوله تعالى : « فاخرج منها فإنّك رجيم وإنّ عليك اللعنة إلى يوم الدين » الرجيم فعيل بمعنى المفعول من الرجم وهو الطرد وشاع استعماله في الطرد بالحجارة و الحصاة ، و اللعن هو الطرد و الإبعاد من الرحمة .

و من هنا يظهر أنّ قوله : « و إنّ عليك اللعنة » الخ بمنزلة البيان لقوله : « فإنّك رجيم » فإنّ الرجم كان سببا لخروجه من بين الملائكة من السماء أو من المنزلة الإلهيّة و بالجملة من مقام القرب و هو مستوى الرحمة الخاصّة الإلهيّة فينطبق على الإبعاد من الرحمة و هو اللعن .

وقد نسب سبحانه هذه اللعنة المجعولة على إبليس في موضع آخر إلى نفسه فقال : « و إنّ عليك لعنتي إلى يوم الدين » ص : ٥٨ ، و قيّدها في الآيتين جميعا بقوله : « إلى يوم الدين » .

أمّا جعل مطلق اللعنة عليه في قوله « عليك اللعنة » فلأنّ اللعن يلحق المعصية و ما من معصية إلّا و لإبليس فيه صنع بالإغواء و الوسوسة فهو الأصل الّذي يرجع إليه كلّ معصية و ما يلحقها من لعن حتّى في عين ما يعود إلى أشخاص العصاة من اللعن و الوبال ، و تذكّر في ذلك ما تقدّم في ذيل قوله تعالى : « ليميز الله الخبيث من الطيّب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه فيجعله في جهنّم » الأنفال : ٣٧ في الجزء التاسع من الكتاب .

على أنّه لعنه الله أوّل فاتح فتح باب معصية الله و عصاه في أمره فإليه يعود وبال هذا الطريق بسالكيه ما سلكوا فيه .

و أمّا جعل لعنته خاصّة عليه في قوله : « عليك لعنتي » فلأنّ الإبعاد من الرحمة بالحقيقة إنّما يؤثّر أثره إذا كان منه تعالى إذ لا يملك أحد من رحمته إعطاء و منعا إلّا بإذنه فإليه يعود حقيقة الإعطاء و المنع .

على أنّ اللعن من غيره تعالى بالحقيقة دعاء عليه بالإبعاد من الرحمة و أمّا نفس الإبعاد الّذي هو نتيجة الدعاء فهو من صنعه القائم به تعالى و حقيقته المبالغة في منع الرحمة .

و قال في المجمع : وقال بعض المحقّقين : إنّما قال سبحانه هنا : «وإنّ عليك اللعنة » بالألف و اللاّم و قال في سورة ص : « لعنتي » بالإضافة لأنّ هناك يقول : « لما خلقت بيديّ » مضافا فقال : « و إنّ عليك لعنتي » على المطابقة ، وقال هنا : « مالك ألاّ تكون مع الساجدين » و ساق الآية على اللاّم في قوله : « و لقد خلقنا الإنسان » و قوله : « و الجانّ » فأتى باللام أيضاً في قوله : « و إنّ عليك اللعنة » انتهى و قال ايضا في الآية بيان أنّه لا يؤمن قطّ .

و أمّا تقييد اللعنة بقوله : « إلى يوم الدين » فلأنّ اللعنة هي عنوان الإثم و الوبال العائد إلى النفس من المعصية والمعصية محدودة بيوم القيامة فاليوم عمل ولا جزاء و غدا جزاء ولا عمل ، و إن شئت فقل : هذه الدار دار كتابة الأعمال وحفظها و يوم القيامة دار الحساب و الجزاء .

و أمّا قول القائل : إنّ تحديد اللعن بيوم الدين دليل على كونه مغيّا به مرفوعا فيه و فيما بعده فممّا يدفعه ظاهر الآيات المبيّنة للعذاب يوم القيامة .

و يؤيّد ذلك التعبير في الآية عن يوم القيامة بيوم الدين المشعر بأنّه ملعون قبل يوم القيامة و مجزيّ به فيه ، ولو انقطع العذاب بقيام الساعة لكان اليوم يوم انقطاع الدين لا يوم الدين .

و ربّما قيل في دفع إشكال الغاية إنّ ذلك أبعد غاية يضربها الخلائق فهو كقوله : « خالدين فيها ما دامت السماوات و الأرض » الآية ، و هو كما ترى وقد عرفت معنى الآية المقيس عليها في تفسير سورة هود .

و ربّما قيل : إنّ المراد باللعنة في الآية لعن الخلائق وذلك منقطع بمجيىء يوم الدين دون لعنه تعالى و إبعاده له من رحمته فإنّه متّصل إلى الأبد .

و كأنّ هذا القائل ذهب عليه قوله تعالى في سورة ص : « و إنّ عليك لعنتي إلى يوم الدين » الآية : ٥٨ .

قوله تعالى : « قال ربّ فأنظرني إلى يوم يبعثون » الإنظار هو الإمهال وقد صدّر كلامه بقوله : « ربّ » وهو يخاصمه وقد عصاه و استكبر عليه تعالى لأنّه في مقام الدعاء لا مفرّ له من دعوته تعالى بما يثير به الرحمة الإلهيّة المطلقة و هو الالتجاء إليه بربوبيّته له ليستجيب له و هو مغضوب عليه .

وقد صدّر مسألته بفاء التفريع في قوله : « فأنظرني » و ذكر فيه بعثة عامّة البشر من غير أن يخصّ بالذكر آدم أباهم الّذي ابتلي بالرجم و اللعن من أجل الاباء عن السجود له و ذلك كلّه مبنيّ على ما تقدّم في تفسير آيات القصّة في سورة الأعراف أنّ المأمور به كان هو السجود لعامّة البشر وكان آدم عليه‌السلام كالقبلة المنصوبة للسجود يمثّل به النوع الإنسانيّ .

و توضيحه أنّه قد تقدّم في قوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلّا إبليس » الأعراف : ١١ أنّهم إنّما اُمروا بالسجدة لنوع الإنسان لا لشخص آدم عليه‌السلام ولم يكن هذه السجدة تشريفا اجتماعيّا

من غير غاية حقيقيّة بل كانت خضوعا بحسب الخلقة فهم بحسب ما اُريد من خلقتهم خاضعون للإنسان بحسب ما اُريد من كمال خلقته ، أي إنّهم مسخّرون لأجله عاملون في سبيل سعادة حياته أي إنّ للإنسان منزلة من القرب ومرحلة من كمال السعادة تفوق ما للملائكة من ذلك .

فسجودهم جميعا له دليل أنّهم جميعا مسخّرون في سبيل كماله من السعادة عاملون لأجل فوزه و فلاحه كملائكة الحياة و ملائكة الموت و ملائكة الأرزاق و ملائكة الوحي و المعقّبات و الحفظة و الكتبة و غيرهم ممّن تذكرهم متفرّقات الآيات القرآنيّة فالملائكة أسباب إلهيّة وأعوان للإنسان في سبيل سعادته و كماله .

و من هنا يظهر للمتدبّر الفطن أنّ إباء إبليس عن السجدة استنكاف منه عن الخضوع لنوع الإنسان و العمل في سبيل سعادته و إعانته على كماله المطلوب على خلاف ما ظهر من الملائكة فهو بإبائه عن السجدة خرج من جمع الملائكة كما يفيده قوله تعالى : « مالك أن لا تكون مع الساجدين » و أظهر الخصومة لنوع الإنسان و البراءة منهم ما حيّوا و عاشوا أو خالدا مؤبّدا .

و يؤيّده جعله تعالى اللعنة المطلقة عليه من يوم أبى إلى يوم الدين وهو مدّة مكث النوع الإنسانيّ في هذه الدنيا فجعلُها عليه كذلك و لمّا يدّع إبليس أنّه سيغويهم ولم يقل بعد : « لأغوينّهم أجمعين » مشعرٌ بأنّ إباءه عن السجدة نوع خصومة و عداوة منه لهذا النوع آخذا من آدم إلى آخر من سيولد و يعيش من ذرّيّته .

فكأنّه عليه اللعنة فهم من قوله تعالى : « و إنّ عليك اللعنة إلى يوم الدين » أنّ له شأنا مع النوع الإنسانيّ إلى يوم القيامة و أنّ لشقائهم و فساد أعمالهم ارتباطا به من حيث امتنع عن السجود و لذلك سأل النظرة إلى يوم يبعثون مفرّعا ذلك على اللعنة المجعولة عليه فقال : « ربّ فأنظرني إلى يوم يبعثون » ولم يقل : ربّ أنظرني إلى يوم يبعثون ولم يقل : أنظرني إلى يوم يموت آدم أو أنظرني مادام حيّا يعيش بل ذكر آدم و بنيه جميعا و طلب النظرة إلى يوم يبعثون مفرّعا ذلك على

اللعنة إلى يوم الدين فلمّا اُجيب إلى ما سأل أبدى ما في كمون ذاته وقال: لأُغوينّهم أجمعين.

قوله تعالى: «قال فإنّك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم» جواب منه سبحانه لإبليس و فيه إجابة وردّ أمّا الإجابة فبالنسبة إلى أصل الإنظار الّذي سأله و أمّا الردّ فبالنسبة إلى القيد و هو أن يكون الإنظار إلى يوم يبعثون فإنّ من الواضح اللائح بالنظر إلى سياق الآيتين أنّ يوم الوقت المعلوم غير يوم يبعثون فلم يسمح له بإنظاره إلى يوم يبعثون بل إلى يوم هو غيره ولا محالة هو قبل يوم البعث.

و بذلك يظهر فساد قول من قال: إنّه لعنه الله اُجيب إلى ما سأل واليومان في الآيتين واحد و من الدليل عليه قوله في سورة الأعراف في القصّة: «قال إنّك من المنظرين» الآية: ١٥ من غير أن يقيّد بشيء.

أمّا فساد دعواه اتّحاد اليومين في الآيتين فقد ظهر ممّا تقدّم وأمّا فساد الاستدلال بإطلاق آية الأعراف فلأنّها تتقيّد بما في هذه السورة وسورة ص من التقييد بقوله: «إلى يوم الوقت المعلوم» و هذا كثير شائع في كلامه تعالى و القرآن يشهد بعضه على بعض و ينطق بعضه ببعض.

و ظاهر يوم الوقت المعلوم أنّه وقت تعيّن في العلم الإلهيّ نظير قوله: «و ما ننزّله إلّا بقدر معلوم» الحجر: ٢١، و قوله: «اُولئك لهم رزق معلوم» الصافّات: ٤١ فهو معلوم عندالله قطعا وأمّا أنّه معلوم لإبليس أو مجهول عنده فغير معلوم من اللفظ، وقول بعضهم: أنّه سبحانه أبهم اليوم ولم يبيّن فهو معلوم لله غير معلوم لإبليس لأنّ في بيانه إغراء بالمعصية كلام خال عن الدليل فإبهام اللفظ بالنسبة إلينا غير إبهام ما اُلقي إلى إبليس من القول بالنسبة إليه على أنّ إغراء إبليس بالمعصية و هو الأصل لكلّ معصية مفروضة لا يخلو عن إشكال فافهمه.

على أنّ قول إبليس ثانياً: «لأُغوينّهم أجمعين» شاهد على أنّه سيبقى إلى آخر ما يعيش الإنسان في الدنيا ممّن يمكنه إغواؤه فقد كان فهم من قوله تعالى: «إلى يوم الوقت المعلوم» أنّه آخر عمر البشر العائشين في الأرض الجائز له إغواؤهم.

و نسب إلى ابن عبّاس و مال إليه الجمهور أنّ اليوم هو آخر أيّام التكليف و هو النفخة الاُولى يوم يموت الخلائق و كأنّه مبنيّ على أنّ إبليس باق ما بقي التكليف و أمكنت المخالفة و المعصية ، و هو مدّة عمر الإنسان في الدنيا ، و ينتهي ذلك إلى النفخة الاُولى الّتي بها يموت الخلائق فهو يوم الوقت المعلوم الّذي أنظره الله إليه ، و بينه و بين النفخة الثانية الّتي فيها يبعثون أربعمأة سنة أو أربعون سنة على اختلاف الروايات ، و هي ما به التفاوت بين ما سأله إبليس و بين ما أجاب إليه الله سبحانه .

و هذا وجه حسن لولا ما فيه من قولهم : إنّ إبليس باق ما بقي التكليف و أمكنت المخالفة و المعصية فإنّها مقدّمة لا بيّنة ولا مبيّنة و ذلك أنّ تعويل القوم في ذلك على أنّ المستفاد من الآيات و الأخبار كون كلّ كفر و فسوق موجود في النوع الإنسانيّ مستندا إلى إغواء إبليس و وسوسته كما يدلّ عليه أمثال قوله تعالى : « ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنّه لكم عدوّ مبين » يس : ٦٠ و قوله : « و قال الشيطان لمّا قضي الأمر إنّ الله وعدكم وعد الحقّ و وعدتكم فأخلفتكم » الخ إلى غير ذلك من الآيات . و مقتضاها أن يدوم وجود إبليس مادام التكليف باقياً ، و التكليف باق ما بقي الإنسان و هو المطلوب .

و فيه أنّ كون المعصية الإنسانيّة مستندة بالجملة إلى إغواء إبليس مستفادة من الآيات و الروايات لاغبار عليه لكنّه إنّما يقتضي بقاء إبليس ما دامت المعصية و الغواية باقية لا بقاءه مادام التكليف باقياً ، ولا دليل على الملازمة بين المعصية و التكليف وجودا .

بل الحجّة قائمة من العقل و النقل على أنّ غاية الإنسان النوعيّة و هي السعادة ستعمّ النوع و يتخلّص المجتمع الإنسانيّ إلى الخير و الصلاح ولا يعبد على الأرض يومئذ إلّا الله سبحانه ، و ينطوي وقتئذ بساط الكفر و الفسوق ، و يصفو العيش و يرتفع أمراض القلوب و وساوس الصدور ، وقد تقدّم تفصيل في ذلك في مباحث النبوّة في الجزء الثاني و في قصص نوح في الجزء العاشر من الكتاب .

قال تعالى : « ظهر الفساد في البرّ و البحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الّذي عملوا لعلّهم يرجعون » الروم : ٤١ ، و قال : « ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون » الأنبياء : ١٠٥ .

و من ذلك يظهر أنّ الّذي استندوا إليه من الحجّة إنّما يدلّ على كون يوم الوقت المعلوم الّذي جعله الله غاية إنظار إبليس هو يوم يصلح الله سبحانه المجتمع الإنساني فينقطع دابر الفساد ولا يعبد يومئذ إلّا الله لا يوم يموت الخلائق بالنفخة الاولى .

قوله تعالى : « قال ربّ بما أغويتني لاُزيّننّ لهم في الأرض و لاُغوينّهم أجمعين إلّا عبادك منهم المخلصين » الباء في قوله : « بما أغويتني » للسببيّة و « ما » مصدريّة أي أتسبّب باغوائك إيّاي إلى التزيين لهم واُلقي إليهم ما استقرّ فيّ من الغواية كما قالوا يوم القيامة على ما حكى الله : « أغويناهم كما غوينا » القصص:٦٣.

وقول بعضهم : إنّ الباء للقسم أي اُقسم باغوائك لاُزيّننّ ؛ من أردء القول فلم يعهد في كتاب ولا سنّة أن يقسم بمثل الاغواء و الاضلال و ليس فيه شيء مفهوم من التعظيم اللازم في القسم .

وقد نسب لعنه الله في قوله : « بما أغويتني » إلى الله سبحانه أنّه أغواه و لم يردّه الله سبحانه إليه ولا أجاب عنه و ليس مراده به غوايته إذ عصى أمر السجدة ولم يسجد لآدم عليه‌السلام والدليل على ذلك أن لا رابطة بين معصيته في نفسه و بين معصية الإنسان لربّه حتّى يكون معصيته سبب معصيتهم و يتسبّب هو بها إلى إغوائهم

و إنّما يريد به ما يفيده قوله تعالى : « و إنّ عليك اللعنة إلى يوم الدين » من استقرار اللعنة المطلقة فيه وهي الابعاد من الرحمة و الاضلال عن طريق السعادة وهي إغواء له إثر الغواية الّتي أبداها من نفسه وأتى بها من عنده فيكون من إضلاله تعالى مجازاة لا إضلالا ابتدائيا و هو جائز غير ممتنع عليه تعالى ، و لذلك لم يردّه كما قال تعالى : « يضلّ به كثيرا و يهدي به كثيرا و ما يضلّ به إلّا الفاسقين » البقرة : ٢٦ وقد بيّنّا ذلك في ذيل الآية و مواضع اُخرى من هذا الكتاب .

و عند هذا يستقيم معنى السببيّة أعني إغواؤه الناس بسبب الإغواء الّذي مسّه و استقرّ فيه فإنّ البعد من الرحمة و البون من السعادة لمّا كان لازما لنفسه بلزوم اللعنة الإلهيّة له كان كلّما اقترب من قلب إنسان بالوسوسة و التسويل أو استولى على نفس من النفوس و هو بعيد عن الرحمة و السعادة أوجب ذلك بعد من اقترب منه أو تسلّط عليه ، و هو إغواؤه بإلقاء أثر الغواية الّتي عنده إليه و هو ظاهر.

هذا ما يعطيه التدبّر في الآية ومحصّله أنّ المراد بالإغواء ليس هو الإضلال الابتدائيّ بل الإضلال على سبيل المجازاة الّذي يدلّ عليه قوله : « و إنّ عليك لعنتي » الآية .

و أمّا القوم فكالمسلّم عندهم أنّ قوله : « بما أغويتني » لو كان بمعناه الظاهر و هو الإضلال لكان هو الإضلال الابتدائيّ و كان ناظرا إلى إبائه و امتناعه عن السجدة و لذا استشكلوا الآية و اختلفوا في تفسير الإغواء على اختلاف مذاهبهم في استناد الشرّ إليه تعالى و صدوره منه جوازا و امتناعا .

فقال بعضهم وهم أهل الجبر : إنّ إسناد الإغواء إليه تعالى بلا إنكار منه لذلك يدلّ على أنّ الشرّ كالخير من الله تعالى ، و المعنى ربّ بما أضللتني بالامتناع عن السجدة ـ فهو منك ـ أقسم لأُضلّنّهم أجمعين .

و قال آخرون وهم غيرهم : إنّه لا يجوز إستناد الشرّ والمعصية و كلّ قبيح إليه تعالى و وجّهوا الآية بوجوه :

أحدها : أنّ الإغواء في الآية بمعنى التخييب و المعنى ربّ بما خيّبتني من رحمتك لأُخيّبنّهم بالدعوة إلى معصيتك .

الثاني : أنّ المراد بالإغواء الإضلال عن طريق الجنّة و المعنى بما أضللتني عن طريق جنّتك لما صدر منّي من معصيتك لأُضلّنّهم بالدعوة .

الثالث : أنّ المراد بقوله : « بما أغويتني » بما كلّفتني أمراً ضللت عنده بالمعصية و هو السجود فسمّى ذلك إضلالا منه له توسّعا و أنت بالتأمّل فيما قدّمناه تعرف أنّ الآية في غنى عن هذا البحث وما أُبدىء فيه من الوجوه .

و نظير هذا البحث بحثهم عن الإنظار الواقع في قوله : « إنّك من المنظرين » من جهة أنّه مفض إلى الإغواء القبيح و ترجيح للمرجوح على الراجح .

فقال المجوّزون : إنّ الآية تدلّ على أنّ الحسن والقبح اللذين يعلّل بهما العقل أفعالنا لا تأثير لهما في أفعاله تعالى فله أن يثيب من يشاء و يعذّب من يشاء من غير جهة مرجحة حتّى مع رجحان الخلاف قالوا : و من زعم أنّ حكيما يحصر قوما في دار و يرسل فيها النار العظيمة و الأفاعي القاتلة الكثيرة ولم يرد أذى أحد من اُولئك القوم بالإحراق و اللسع فقد خرج عن الفطرة الإنسانيّة فإذن من حكم الفطرة أنّ الله تعالى أراد بإنظار إبليس إضلال بعض الناس .

و المانعون يوجّهون الإنظار بأنّه تعالى كان يعلم من إبليس و أتباعه أنّهم يموتون على الكفر والفسوق و يصيرون إلى النار أنظر إبليس أولم ينظر على أنّه تعالى تدارك تأييده ذلك بمزيد ثواب المؤمنين المتّقين . على أنّه يقول : « ولاُغوينّهم » ولو كان الإغواء من الله لأنكره عليه إلى غير ذلك ممّا أوردوه من الوجوه .

وليت شعري ما الّذي أغفلهم عن آيات الامتحان و الابتلاء على كثرتها كقوله تعالى : « ليميز الله الخبيث من الطيّب » الأنفال : ٣٧ وقوله : « وليبتلي الله ما في صدوركم و ليمحّص ما في قلوبكم » آل عمران : ١٥٤ و غيرهما من الآيات الدالّة على أنّ نظام السعادة والشقاء والثواب والعقاب مبنيّ على أساس الامتحان والابتلاء والإنسان واقع بين الخير والشرّ والسعادة والشقاء له ما يختاره من العمل بنتائجه .

فلولا أن يكون هناك داع إلى الخير وهم الملائكة الكرام و إن شئت فقل : هو الله ، وداع إلى الشرّ وهم إبليس و قبيله لم يكن للامتحان معنى قال تعالى : « الشيطان يعدكم الفقر و يأمركم بالفحشاء و الله يعدكم مغفرة منه و فضلا » البقرة : ٢٦٨ .

ولئن أيّد الله إبليس على الإنسان بالإنظار إلى يوم الوقت المعلوم فقد أيّده عليه بالملائكة الباقين ببقاء الدنيا ولم يقل سبحانه له : إنّك منظر بل قال : « إنّك من المنظرين » وأثبت منظرين غيره وجعله بعضهم .

ولئن أيّده بالتمكين بتزيين الباطل من الكفر والفسوق للإنسان أيّد الإنسان بأن هداه إلى الحقّ، وزيّن الإيمان في قلبه وفطره على التوحيد، وعرّفه الفجور والتقوى، وجعل له نوراً يمشي به في الناس إن آمن بربّه إلى غير ذلك من الأيادي قال: « قل الله يهدي للحقّ » يونس: ٣٥ وقال: « ولكنّ الله حبّب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم » الحجرات: ٧ وقال: « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله الّتي فطر الناس عليها » الروم: ٣٠، وقال: « ونفس وماسوّاها فألهمها فجورها وتقواها» الشمس: ٨، وقال: « أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس » الأنعام: ١٢٢ وقال: « إنّا لننصر رسلنا والّذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد » المؤمن: ٥١ والتكلّم بالغير مشعر بوساطة الملائكة.

فالإنسان خلق هو في نفسه أعزل ليس معه شيء من السعادة والشقاء بحسب بدء خلقته واقف في ملتقى سبيلين: سبيل الخير والطاعة وهو سبيل الملائكة ليس لهم إلّا الطاعة، وسبيل الشرّ والمعصية وهو سبيل إبليس وجنوده وليس معهم إلّا المخالفة والمعصية فإلى أيّ السبيلين مال في مسير حياته وقع فيه ورافقه أصحابه وزيّنوا له ماعندهم وهدوه إلى ماينتهى إليه سبيلهم وهو الجنّة أوالنار والسعادة أوالشقاء.

فقدبان ممّا تقدّم أنّ إنظار إبليس إلى يوم الوقت المعلوم ليس من تقديم المرجوح على الراجح ولا إبطالا لقانون العلّيّة بل ليتيسّر به وبما يقابله من بقاء الملائكة ماهو الواجب من أمر الامتحان والابتلاء فلا محلّ للاستشكال.

وقوله: « لأُزيّننّ لهم في الأرض » أي لأُزيّننّ لهم الباطل أولأُزيّننّ لهم المعاصي على ماقيل والمعنى الأوّل أجمع والمفعول محذوف على أيّ حال، والظاهر أنّ المفعول معرض عنه والفعل مستعمل استعمال اللازم، والغرض بيان أصل التزيين كناية عن الغرور يقال: زيّن له كذا وكذا أي حمله عليه غرورا، وضمير « هم » لآدم وذرّيّته على مايدلّ عليه السياق، والمراد بالتزيين لهم في الأرض غرورهم في هذه الحياة الأرضيّة وهي الحياة الدنيا وهوالسبب القريب للإغواء فيكون عطف قوله: « ولأُغوينّهم أجمعين» عليه من عطف المسبّب على السبب المترتّب عليه.

و الآية تشعر بل تدلّ على ماقدّمناه في تفسير آيات جنّة آدم في الجزء الأوّل من الكتاب أنّ معصية آدم بالأكل من الشجرة المنهيّة عن وسوسة إبليس لم تكن معصية لأمر مولوي بل مخالفة لأمر إرشادي لايوجب نقضا في عصمته فإنّه يعرّف الأرض في الآية ظرفا لتزيينه و إغوائه فما كان غروره لآدم و زوجته في الجنّة إلّا ليخرجهما منها و ينزّلهما إلى الأرض فيتناسلا فيها فيغويهما و بنيهما عن الحقّ ويضلّهم عن الصراط قال تعالى : « يابني آدم لا يفتننّكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنّة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما » الأعراف : ٢٧ .

وقوله : «إلّا عبادك منهم المخلصين » استثنى من عموم الإغواء طائفة خاصّة من البشر وهم المخلصون ـ بفتح اللام على القراءة المشهورة ـ والسياق يشهد أنّهم الّذين اُخلصوا لله وماأخلصهم إلّا الله سبحانه ، وقد قدّمنا في الكلام على الإخلاص في تفسير سورة يوسف أنّ المخلصين هم الّذين أخلصهم الله لنفسه بعد ما أخلصوا أنفسهم لله فليس لغيره سبحانه فيهم شركة ولا في قلوبهم محلّ فلا يشتغلون بغيره تعالى فماألقاه إليهم الشيطان من حبائله وتزييناته عادذكراً لله مقرّبا إليه .

ومن هنا يترجّح أنّ الاستثناء إنّما هو من الإغواء فقط لامنه ومن التزيين بمعنى أنّه لعنه الله يزيّن للكلّ لكن لايغوي إلّا غير المخلصين .

و يستفاد من استثناء العباد أوّلا ثمّ تفسيره بالمخلصين أنّ حقّ العبوديّة إنّما هو بأن يخلص الله العبد لنفسه أي أن لا يملكه إلّا هو و يرجع إلى أن لا يرى الإنسان لنفسه ملكا و أنّه لا يملك نفسه ولا شيئاً من صفات نفسه و آثارها وأعمالها و أنّ الملك ـ بكسر الميم و فتحها ـ لله وحده .

قوله تعالى : « قال هذا صراط عليّ مستقيم » ظاهر الكلام على ما يعطيه السياق أنّه كناية عن أنّ الأمر إليه تعالى لاغنى فيه عنه بوجه كما أنّ كون طريق السفينة على البحر يقضي على راكبيها بأن لا مفرّ لهم ممّا يستدعيه العبور على الماء من العدّة و الوسيلة و كذا كون طريق القافلة على الجبل يحوجهم إلى ما يتهيّأ به لعبور قلله الشاهقة و مسالكه الصعبة فكونه صراطا عليه تعالى بالاستقامة هو أنّه

أمر متوقّف من كلّ جهة إلى حكمه و قضائه تعالى فإنّه الله الّذي منه يبده كلّ شيء و إليه ينتهي فلا يتحقّق أمر إلّا و هو ربّه القيّوم عليه .

و ظاهر السياق أيضاً أنّ الإشارة بقوله : « هذا صراط » الخ إلى قول إبليس: « لأغوينّهم أجمعين إلّا عبادك منهم المخلصين » لمّا أظهر بقوله هذا أنّه سينتقم منهم و يبسط سلطته بالتزيين و الإغواء عليهم جميعا فلا يخلص منهم إلّا القليل كأنّه يشير إلى أنّه سيستقلّ بما عزم عليه و يعلو بإرادته على الله سبحانه فيما أراد من خلقهم و استخلافهم و استعبادهم كما حكاه الله تعالى من قوله في موضع آخر من قوله : « ولا تجد أكثرهم شاكرين » الأعراف : ١٧ .

فمعنى الآية أنّ ما ذكرت من أنّك ستغويهم أجمعين و استثنيت منهم من استثنيت وأظهرت نسبته إلى قوّتك ومشيّتك زاعما فيه أنّك مستقلّ به ، أمر لا يملكه إلّا أنا ولا يحكم فيه غيري ولا يصدر إلّا عن قضائي فإن أغويت فبإذني أغويت و إن مُنعت فبمشيّتي منعت فليس إليك من الأمر شيء ولا من الملك إلّا ما ملّكتك ولا من القدرة إلّا ما أقدرتك ، و الّذي أقضيه لك من السلطان أنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من اتّبعك الخ .

قوله تعالى : « إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من اتّبعك من الغاوين » هذا هو القضاء الّذي أشار سبحانه إليه في الآية السابقة في أمر الإغواء و ذكر أنّه له وحده ليس لغيره فيه صنع ولا نصيب .

و محصّله أنّ آدم و بنيه كلّهم عباده لا كما قاله إبليس حيث قصر عباده على المخلصين منهم إذ قال : « إلّا عبادك منهم المخلصين » ولم يجعل سبحانه له عليهم - أي على العباد - سلطانا حتّى يستقلّ بأمرهم فيغويهم ، و إنّما جعل له السلطان على طائفة منهم وهم الّذين اتّبعوه من الغاوين و ولّوه أمرهم و ألقوا إليه زمام تدبيرهم فهؤلاء هم الّذين له عليهم سلطان .

فإذا أمعنت في الآية وجدتها تردّ على إبليس قوله : « لأغوينّهم أجمعين إلّا عبادك منهم المخلصين » من ثلاث جهات أصليّة :

إحداها : أنّه حصر عباده في المخلصين منهم و نفى عنهم سلطان نفسه و عمّم سلطانه على الباقين والله سبحانه عمّم عباده على الجميع و قصر سلطان إبليس على طائفة منهم وهم الّذين اتّبعوه من الغاوين و نفى سلطانه عن الباقين .

و الثانية : أنّه لعنه الله ادّعى لنفسه الاستقلال في إغوائهم كما يظهر من قوله : « لأغوينّهم » في سياق المخاصمة و التقريع بالانتقام و الله سبحانه يردّ عليه بأنّه منه مزعمة باطلة و إنّما هو عن قضاء من الله و سلطان بتسليطه و إنّما ملّكه إغواء من اتّبعه و كان غاويا في نفسه و بسوء اختياره .

فلم يأت إبليس بشيء من نفسه ولم يفسد أمرا على ربّه لا في إغوائه أهل الغواية فإنّه بقضاء من الله سبحانه أن يستقرّ لأهل الغواية غيّهم بسببه ـ وقد اعترف لعنه الله بذلك بعض الاعتراف بقوله : « ربّ بما أغويتني » ـ ولا في استثنائه المخلصين فإنّه أيضا بقضاء من الله نافذ فلا حكم إلّا لله .

و هذا الّذي تفيده الآية الكريمة أعني تسليط إبليس على إغواء الغاوين الّذين هم في أنفسهم غاوون و تخليص المخلصين وهم مخلصون في أنفسهم من كيده كلّ ذلك بقضاء من الله ، مبنيّ على أصل عظيم يفيده التوحيد القرآنيّ المفاد بأمثال قوله تعالى : « إن الحكم إلّا لله » يوسف : ٦٧ و قوله : « و هو الله لا إله إلّا هو له الحمد في الاُولى والآخرة و له الحكم » القصص : ٧٠ وقوله : « الحقّ من ربّك » آل عمران : ٦٠ و قوله : « و يحقّ الله الحقّ بكلماته » يونس : ٨٢ و غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ كلّ حكم إيجابيّ أو سلبيّ فهو مملوك لله نافذ بقضائه .

ومن هنا يظهر ما في تفسيرهم قوله : « إلّا من اتّبعك من الغاوين » من المسامحة فإنّهم قالوا : إنّه إذا قبل من إبليس و اتّبعه صار له سلطان عليه بعدوله عن الهدى إلى ما يدعوه إليه من الغيّ ، و ظاهره أنّه سلطان قهريّ يحصل لإبليس عن سوء اختيارهم ليس من عند نفسه ولا بجعل من الله سبحانه .

وجه الفساد أنّ فيه أخذ الاستقلال و الحول الذاتيّ من إبليس و إعطاؤه ذوات الأشياء ولو كان إبليس لا يملك شيئاً من عند نفسه و بغير إذن ربّه فالأشياء

و الأمور أيضا لاتملك لنفسها شيئاً ولا حكما حتّى الضروريّات و لوازم الذوات إلّا بإذن من الله و تمليك فافهمه .

و الثالثة : أنّ سلطانه على إغواء من يغويه و إن كان بجعل و تسليط من الله سبحانه إلّا أنّه ليس بتسليط على الإغواء و الإضلال الابتدائيّ غير الجائز إسناده إلى ساحته سبحانه بل تسليط على الإغواء بنحو المجازاة المسبوق بغوايتهم من عندهم و في أنفسهم .

و الدليل على ذلك قوله تعالى : « إلّا من اتّبعك من الغاوين » فإبليس إنّما يغوي من اتّبعه بغوايته أي إنّ الإنسان يتّبعه بغوايته أوّلا فيغويه هو ثانيا فهناك غواية بعدها إغواء و الغواية إجرام من الإنسان والإغواء بسبب إبليس مجازاة من الله سبحانه .

ولو كان هذا الإغواء إغواء ابتدائيّا من إبليس لمن لا يستحقّ ذلك لكان هو الأليق باللوم دون الإنسان كما يذكره يوم القيامة على ما يحكيه سبحانه بقوله « و ما كان لي عليكم من سلطان إلّا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني و لوموا أنفسكم» إبراهيم : ٢٢ . فاللوم على الإنسان المجرم وهو مسؤول معصيته دون إبليس.

نعم إبليس ملوم على ما يتلبّس به من الفعل بسوء اختياره وهو الإغواء الّذي سلّطه الله عليه مجازاة لما امتنع من السجود لآدم لمّا اُمر به فالإغواء هو الّذي استقرّت ولايته عليه كما يشير سبحانه إليه في موضع آخر من كلامه إذ يقول : « إنّا جعلنا الشياطين أولياء للّذين لا يؤمنون » الأعراف : ٢٧ وقال تعالى و هو أوضح ما يؤيّد جميع ما قدّمناه : « كتب عليه أنّه من تولّاه فأنّه يضلّه و يهديه إلى عذاب السعير» الحجّ : ٤ .

وقد تحصّل ممّا تقدّم : أنّ المراد بقوله : « عبادي » عامّة الإنسان ، و أنّ الاستثناء في قوله : « من اتّبعك » متّصل لا منقطع ، و أنّ « من » في قوله : « من الغاوين » بيانيّة ، و أنّ الكلام مبنيّ على ردّ قول إبليس ، و أنّ الآية مشتملة على قضاءين من الله سبحانه في عقدي المستثنى و المستثنى منه و غير ذلك .

ومن ذلك يظهر عدم استقامة قول بعضهم : إنّ المراد بعبادي هم الّذين استثناهم إبليس و عبّر عنهم بقوله : « عبادك منهم » فيكون الاستثناء منقطعا و الكلام مسوقا لتقرير قول إبليس إنّ له سلطانا على من يغويه و أنّ المخلصين لا سبيل له إليهم و المعنى أنّ المخلصين لا سلطان لك عليهم لكنّك مسلّط على من اتّبعك من الغاوين .

و أنت تعلم بالتأمّل فيما تقدّم أنّ هذا هدم لأساس السياق و ما يعطيه مقام المخاصمة و تحقّ نسبته إلى ساحة العزّة و الكبرياء و تنزيل خطابه تعالى منزلة لا يفيد معها أكثر من تغيير صورة كلام إبليس مع حفظ معناه تقريرا و اعترافا فهو يقول : سأُغويهم إلّا المخلصين والله سبحانه يقول : لا تغوي المخلصين لكن تغوي غيرهم !

و ربّما فسّر بعضهم قوله : « عبادي » بجميع البشر و أخذ مع ذلك الاستثناء منقطعا و لعلّ ذلك بالبناء على عدم جواز استثناء أكثر الأفراد فلا يقال : له عليّ مائة إلّا تسعة و تسعون مثلا ومن المعلوم أنّ الغاوين من الناس أكثر من المخلصين بما لا يقاس .

و فيه أنّ ذلك إنّما هو فيما كان النظر في الاستثناء إلى صريح العدد و أمّا إذا كان المنظور إليه هو النوع أو الصنف بعنوانه فلا بأس بزيادة عدد الأفراد ، و للإنسان عدّة أصناف : المخلصون و من دونهم من المؤمنين و المستضعفون و الّذين اتّبعوا إبليس من الغاوين وقد استثني الصنف الأخير في الآية بعنوانه ونفي الباقون وهم أصناف .

و منهم من جعل الاستثناء منقطعا حذرا من ثبوت سلطان إبليس حتّى على الغاوين زعما منه أنّه ينافي إطلاق السلطنة الإلهيّة أو عدله تعالى و معنى الآية على هذا ، أنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان لكن من اتّبعك من الغاوين ألقى إليك زمام نفسه و جعل لك على نفسه سلطانا و ليس ذلك من نفسك حتّى تعجز الله في خلقه ولا من الله حتّى ينافي عدله تعالى .

و فيه : أنّ له سلطانا على الغاوين لا من نفسه بل بجعل من الله ولا ينافي ذلك

عدله في خلقه فإنّه تسليط مجازاة لاتسليط ابتدائيّ ، ولا منافاة بين كون السلطان بقضاء منه تعالى و كونه باتّباع الغاوين له باختيارهم فكلّ ذلك ممّا قد تبيّن فيما قدّمناه .

على أنّ قوله تعالى فيه : « كتب عليه أنّه من تولّاه فأنّه يضلّه » الحجّ : ٤ و قوله : « إنّا جعلنا الشياطين أولياء للّذين لا يؤمنون » الأعراف : ٢٧ يدلّان صريحا على ثبوت سلطانه و أنّه بجعل من الله سبحانه و قضاء .

قوله تعالى : « و إنّ جهنّم لموعدهم أجمعين » الظاهر أنّ « موعد » اسم مكان و المراد بكون جهنّم موعدهم كونه محلّ إنجاز ما وعدهم الله من العذاب .

و هذا منه سبحانه تأكيد لثبوت قدرته و رجوع الأمر كلّه إليه كأنّه تعالى يقول له : « ما ذكرته من السلطان على الغاوين ليس لك من نفسك ولم تعجزنا بل نحن سلّطناك عليهم لاتّباعهم لك على أنّا سنجازيهم بعذاب جهنّم » .

و لكون الكلام مسوقا لبيان حالهم اقتصر على ذكر جزائهم ولم يذكرمعهم إبليس ولا جزاءه بخلاف قوله : « لأملأنّ جهنّم منك و ممّن تبعك منهم أجمعين » ص : ٨٥ ، و قوله : « فإنّ جهنّم جزاؤكم جزاء موفورا » أسرى : ٦٣ لأنّ المقام غير المقام .

قوله تعالى : « لها سبعة أبواب لكلّ باب منهم جزء مقسوم » لم يبيّن سبحانه في شيء من صريح كلامه ما هو المراد بهذه الأبواب أهي كأبواب الحيطان مداخل تهدي الجميع إلى عرصة واحدة أم هي طبقات و دركات تختلف في نوع العذاب و شدّته ؟ و كثيرا ما يسمّى في الأمور المختلفة الأنواع كلّ نوع بابا كما يقال أبواب الخير و أبواب الشرّ و أبواب الرحمة قال تعالى : « فتحنا عليهم أبواب كلّ شيء » الأنعام : ٤٤ و ربّما سمّي أسباب الشيء و طرق الوصول إليه أبوابا كأبواب الرزق لأنواع المكاسب و المعاملات .

و ليس من البعيد أن يستفاد المعنى الثاني من متفرّقات آيات النار كقوله تعالى : « و سيق الّذين كفروا إلى جهنّم زمرا حتّى إذا جاؤها فتحت أبوابها - إلى

أن قال ـ قيل ادخلوا أبواب جهنّم خالدين فيها » الزمر : ٧٢ ، و قوله : « إنّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار » النساء : ١٤٥ إلى غير ذلك من الآيات .

و يؤيّده قوله : « لكلّ باب منهم جزء مقسوم » فإنّ ظاهره أنّ نفس الجزء مقسوم موزّع على الباب ، و هذا إنّما يلائم الباب بمعنى الطبقة دون الباب بمعنى المدخل ، و أمّا تفسير بعضهم الجزء المقسوم بالفريق المعيّن المفروز من غيره فوهنه ظاهر .

و على هذا فكون جهنّم لها سبعة أبواب هو كون العذاب المعدّ فيها متنوّعا إلى سبعة أنواع ثمّ انقسام كلّ نوع أقساما حسب انقسام الجزء الداخل الماكث فيه ، و ذلك يستدعي انقسام المعاصي الموجبة للدخول فيها سبعة أقسام ، و كذا انقسام الطرق المؤدّية و الأسباب الداعية إلى تلك المعاصي ذاك الانقسام ، و بذلك يتأيّد ماورد من الروايات في هذه المعاني كما سيوافيك إن شاء الله .

قوله تعالى : « إنّ المتّقين في جنّات و عيون ادخلوها بسلام آمنين » أي إنّهم مستقرّون في جنّات وعيون يقال لهم : ادخلوها بسلام لا يوصف ولا يكتنه نعته في حال كونكم آمنين من كلّ شرّ و ضرّ .

لمّا ذكر سبحانه قضاءه فيمن اتّبع إبليس من الغاوين ذكر ما قضى به في حقّ المتّقين من الجنّة ، وقد ورد تفسير التقوى في كلامه ﷺ بالورع عن محارم الله ، وقد تكرّر في كلامه تعالى بشراهم بالجنّة فيكون المتّقون أعمّ من المخلصين.

وما قيل : إنّه لا شبهة في أنّ السياق يدلّ على أنّ المتّقين هم المخلصون السابق ذكرهم ، و أنّ المطلق يحمل على الفرد الكامل .

فيه أنّ ذلك مبنيّ على كون المراد بالعباد في قوله : « إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان » هم المخلصين حتّى يختصّ السياق بالكلام فيهم ، وقد تقدّم أنّ المراد بالعباد عامّة أفراد الإنسان خرج منه الغاوون بالاستثناء و بقي الباقون ، وقد ذكر سبحانه قضاءه في الغاوين بالنار و هو ذا يذكر قضاءه في غيرهم ممّن أوجب له الجنّة و الأمر في المستضعفين مرجأ و في العصاة من أهل الكبائر الّذين يموتون بغير توبة

منوط بالشفاعة فيبقى أهل التقوى من المؤمنين وهم أعمّ من المخلصين فقضي فيهم بالجنّة .

و أمّا حديث حمل المطلق على الفرد الكامل فهوخطأ وإنّما يحمل على الفرد المتعارف و تفصيل المسألة في فنّ الاُصول .

و ذكر الإمام الرازيّ في تفسيره أنّ المراد بالمتّقين في الآية الّذين اتّقوا الشرك و نقله عن جمهور الصحابة و التابعين و أسنده إلى الخبر .

قال : و هذا هو الحقّ الصحيح و الّذي يدلّ عليه أنّ المتّقي هو الآتي بالتقوى مرّة واحدة كما أنّ الضارب هو الآتي بالضرب مرّة فليس من شرط صدق الوصف بكونه متّقيا كونه آتيا بجميع أنواع التقوى ، والّذي يقرّر ذلك أنّ الآتي بفرد واحد من أفراد التقوى يكون آتيا بالتقوى فإنّ الفرد مشتمل على الماهيّة بالضرورة و كلّ آت بالتقوى يجب أن يكون متّقيا فالآتي بفرد يجب كونه متّقيا ، ولهذا قالوا : ظاهر الأمر لايفيد التكرار . فظاهر الآية يقتضي حصول الجنّات و العيون لكلّ من اتّقى عن ذنب واحد إلّا أنّ الاُمّة مجمعة على أنّ التقوى عن الكفر شرط في حصول هذا الحكم .

و أيضا هذه الآية وردت عقيب قول إبليس : « إلّا عبادك منهم المخلصين » و عقيب قوله تعالى : « إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان » فلذا اعتبر الإيمان في هذا الحكم فوجب أن لا يزاد فيه قيد آخر لأنّ تخصيص العامّ لمّا كان خلاف الظاهر فكلّما كان التخصيص أقلّ كان أوفق بمقتضى الأصل و الظاهر .

فثبت أنّ الحكم المذكور يتناول جميع القائلين : لا إله إلّا الله محمّد رسول الله ولوكانوا من أهل المعصية ، و هذا تقرير بيّن و كلام ظاهر . انتهى .

و مقتضى كلامه شمول الآية لمن اتّقى الشرك ولواقترف جميع الكبائر الموبقة الّتي نصّ الكتاب العزيز باستحقاق النار بإتيانها و ترك جميع الواجبات الّتي نصّ على تركها بمثله ، و المستأنس بكلامه تعالى المتدبّر في آياته لا يرتاب في أنّ القرآن لا يسمّي مثل هذا متّقيا ولا يعدّه من المتّقين ، وقد أكثر القرآن ذكر

المتّقين و بشّرهم بالجنّة بشارة صريحة فيما يقرب من عشرين موضعا وصفهم في كثير منها باجتناب المحارم و بذلك فسّر التقوى في الحديث كما تقدّم .

ثمّ إنّ مجرّد صحّة إطلاق الوصف أمر و التسمية أمر آخر فلا يسمّى بالمؤمنين و المحسنين و القانتين و المخلصين و الصابرين و خاصّة في الأوصاف الّتي تحتمل البقاء و الاستمرار إلّا من استقرّ فيه الوصف ، ولو صحّ ما ذكره في المتّقين لجرى مثل ذلك في الظالمين و الفاسقين و المفسدين و المجرمين و الغاوين و الضالّين وقد أوعدهم الله النار ، و أدّى ذلك إلى تدافع عجيب واختلال في كلامه تعالى :

ولو قيل : إنّ هناك ما يصرف هذه الآيات أن تشمل المرّة و المرّتين كآيات التوبة و الشفاعة و نظائرها فهناك ما يصرف هذه الآية أن تشمل المتّقي بالمرّة و المرّتين و هي نفس آيات الوعيد على الكبائر الموبقة كآيات الزنا و القتل ظلما و الربا و أكل مال اليتيم و أشباهها .

ثمّ الّذي ذكره في تقريب الدلالة وجوه واهية كقوله : إنّ هذه الآية وقعت عقيب قول إبليس الخ فإنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّ ذلك لا ينفعه شيئاً ، و كقوله إنّ زيادة قيد آخر بعد الإيمان خلاف الأصل الخ فإن الأصل إنّما يركن إليه عند عدم الدليل اللفظيّ وقد عرفت أنّ هناك آيات جمّة صالحة للتقييد .

و كقوله : إنّ ذلك خلاف الظاهر . و كأنّه يريد به ظهور المطلق في الإطلاق وقد ذهب عليه أنّ ظهور المطلق إنّما هو حجّة فيما إذا لم يكن هناك ما يصلح للتقييد .

فالحقّ أنّ الآية إنّما تشمل الّذين استقرّت فيهم ملكة التقوى وهو الورع عن محارم الله فاُولئك هم المقضيّ عليهم بالسعادة و الجنّة قضاء لازما نعم المستفاد من الكتاب و السنّة أنّ أهل التوحيد وهم من حضر الموقف بشهادة أن لا إله إلّا الله لا يخلدون في النار ويدخلون الجنّة لا محالة ، و هذا غير دلالة آية المتّقين على ذلك .

قوله تعالى : « و نزعنا ما في صدورهم من غلّ إخوانا على سرر متقابلين » إلى آخر الآيتين . الغلّ الحقد و قيل هو ما في الصدر من حقد و حسد ممّا يبعث

الإنسان إلى إضرار الغير ، و السرر جمع سرير و النصب هو التعب و العيّ الوارد من خارج .

يصف تعالى في الآيتين حال المتّقين في سعادتهم بدخول الجنّة ، اختصّ بالذكر هذه الأمور من بين نعم الجنّة على كثرتها فإنّ العناية باقتضاء من المقام متعلّقة ببيان أنّهم في سلام و أمن ممّا ابتلي به الغاوون من بطلان السعادة وذهاب السيادة و الكرامة فذكر أنّهم في أمن من قبل أنفسهم لأنّ الله نزع ما في صدورهم من غلّ فلا يهمّ الواحد منهم بصاحبه سوء بل هم إخوان على سرر متقابلين و لتقابلهم معنى سيأتي في البحث الروائيّ إن شاء الله تعالى ، و أنّهم في أمن من ناحية الأسباب و العوامل الخارجة فلا يمسّهم نصب أصلا ، و أنّهم في أمن و سلام من ناحية ربّهم فما هم من الجنّة بمخرجين أبداً فلهم السعادة و الكرامة من كلّ جهة ، ولا يغشاهم ولا يمسّهم شقاء و وهن من جهة أصلا لا من ناحية أنفسهم ولا من ناحية سائر ما خلق الله ولا من ناحية ربّهم .

﴿كلام﴾

الأقضية الّتي صدرت عن مصدر العزّة في بدء خلقة الإنسان على ما وقع في كلامه سبحانه عشرة :

الأوّل والثاني قوله لإبليس: « فاخرج منها فإنّك رجيم وإنّ عليك اللعنة إلى يوم الدين » الحجر : ٣٥ و يمكن إرجاعهما إلى واحد .

الثالث قوله سبحانه له : « فإنّك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم » الحجر : ٣٨ .

الرابع و الخامس و السادس قوله له : « إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من اتّبعك من الغاوين و إنّ جهنّم لموعدهم أجمعين » الحجر : ٤٣ .

السابع و الثامن قوله سبحانه لآدم و من معه : « اهبطوا بعضكم لبعض عدوّ ولكم في الأرض مستقرّ و متاع إلى حين » البقرة : ٣٦ .

التاسع و العاشر قولهم : « اهبطوا منها جميعا فإما يأتينّكم منّي هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون و الّذين كفروا و كذّبوا بآياتنا اُولئك أصحاب النارهم فيها خالدون » البقرة : ٣٩ .

و هناك أقضية فرعيّة مترتّبة على هذه الأقضية الأصليّة يعثر عليها المتدبّر الباحث .

﴿ بحث روائى ﴾

في تفسير العيّاشيّ عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله : « و نفخت فيه من روحي » الآية قال : روح خلقها الله فنفخ في آدم منها .

و فيه عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله : « فإذا سوّيته و نفخت فيه من روحي » قال : خلق خلقا و خلق روحا ثمّ أمر الملك فنفخ فيه و ليست بالّتي نقصت من الله شيأً هي من قدرته تبارك و تعالى .

و فيه و في رواية سماعة عنه عليه السلام : خلق آدم و نفخ فيه . و سألته عن الروح قال : هي قدرته من الملكوت .

أقول : أى هي قدرته الفعليّة منبعثة عن قدرته الذاتيّة صادرة منها كما يدلّ عليه الخبر السابق .

و في المعانى بإسناده عن محمّد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ : « و نفخت فيه من روحي » قال : روح اختاره و اصطفاه و خلقه و أضافه إلى نفسه و فضّله على جميع الأرواح فأمر فنفخ منه في آدم .

و في الكافي بإسناده عن محمّد بن مسلم قال : سألت أباجعفر عليه السلام عمّا يروون : أنّ الله خلق آدم على صورته فقال : هي على صورة مخلوقة محدثة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه فقال : « بيتي » « و نفخت فيه من روحي » .

أقول : و هذه الروايات من غرر الروايات في معنى الروح تتضمّن معارف

بجمة و سنوضح معناها عند الكلام في حقيقة الروح إن شاء الله .

وفي تفسير البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: « إنّك لمن المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم » يوم ينفخ في الصور نفخة واحدة فيموت إبليس ما بين النفخة الاُولى والثانية .

و في تفسير العيّاشيّ عن وهب بن جميع و في تفسير البرهان عن شرف الدين النجفيّ بحذف الاسناد عن وهب ـ و اللفظ للثاني ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن إبليس و قوله : « ربّ فأنظرني إلى يوم يبعثون قال فإنّك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم » أيّ يوم هو ؟قال : يا وهب أتحسب أنّه يوم يبعث الله فيه الناس و لكنّ الله عزّ وجلّ أنظره إلى يوم يبعث فيه قائمنا فيأخذ بناصيته و يضرب عنقه فذلك اليوم هو الوقت المعلوم .

و في تفسير القمّيّ بإسناده عن محمّد بن يونس عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تبارك و تعالى : « فأنظرني ـ إلى قوله ـ إلى يوم الوقت المعلوم » قال : يوم الوقت المعلوم يذبحه رسول الله صلى الله عليه وآله على الصخرة الّتي في بيت المقدس .

أقول : و هو من أخبار الرجعة وفي معناه و معنى الرواية السابقة عليه أخبار اُخرى من طرق أهل البيت عليهم السلام .

و من الممكن أن تكون الرواية الاُولى من هذه الثلاث الأخيرة صادرة على وجه التقيّة ، و يمكن أن توجّه الروايات الثلاث من غير تناف بينها بما تقدّم في الكلام على الرجعة في الجزء الأوّل من الكتاب و غيره أنّ الروايات الواردة من طرق أهل البيت عليهم السلام في تفسير غالب آيات القيامة تفسّرها بظهور المهديّ عليه السلام تارة و بالرجعة تارة و بالقيامة اُخرى لكون هذه الأيّام الثلاثة مشتركة في ظهور الحقائق و إن كانت مختلفة من حيث الشدّة والضعف فحكم أحدها جار في الآخرين فافهم ذلك .

و في تفسير العيّاشيّ عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت : أرأيت قول الله : « إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان » ؟ ماتفسير هذا ؟ قال : قال الله : إنّك

لاتملك أن تدخلهم جنّة ولا ناراً .

و في تفسير القمّي في قوله تعالى : « لهاسبعة أبواب » الآية قال : قال: يدخل في كلّ باب أهل مذهب ، وللجنّة ثمانية أبوابِ .

وفي الدرّ المنثور أخرج أحمد في الزهد عن خطّاب بن عبدالله قال : قال عليّ : أتدرون كيف أبواب جهنّم ؟ قلنا : كنحو هذه الأبواب . قال : لا ولكنّها هكذا و وضع يده فوق يده و بسط يده على يده .

وفيه أخرج ابن المبارك وهنّاد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأحمد في الزهد و ابن أبي الدنيا في صفة النار و ابن جرير و ابن أبي حاتم و البيهقيّ في البعث من طرق عن عليّ قال : أبواب جهنّم سبعة بعضها فوق بعض فيملأ الأوّل ثم الثاني ثمّ الثالث حتّى يملأ كلّها .

و فيه أخرج ابن مردويه والخطيب في تاريخه عن أنس قال : قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم في قوله تعالى : « لكلّ باب منهم جزء مقسوم » قال : جزء أشركوا بالله ، وجزء شكّوا في الله ، وجزء غفلوا عن الله .

أقول : هو تعداد أجزاء الأبواب دون نفسها ، و الظاهر أنّ الكلام غير مسوق للحصر .

وفيه أخرج ابن مردويه عن أبي ذرّ قال : قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم: لجهنّم باب لايدخل منه إلّا من أخفرني في أهل بيتي و أراق دماءهم من بعدي .

أقول : يقال : خفره أي غدر به ونقض عهده .

وفيه أخرج أحمدوابن حبّان و الطبريّ وابن مردويه و البيهقيّ في البعث عن عتبة بن عبدالله عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال : للجنّة ثمانية أبواب و للنار سبعة أبواب وبعضها أفضل من بعض .

أقول : والروايات ـ كما ترى ـ تؤيّد ماقدّمناه .

و في تفسير القمّي في قوله تعالى : « و نزعنا مافي صدورهم من غلّ » الآية قال : قال : العداوة .

و في تفسير البرهان عن الحافظ أبي نعيم عن رجاله عن أبي هريرة قال : قال عليّ بن أبي طالب : يارسول الله أيّما أنا أحبّ إليك أم فاطمة ؟ قال : فاطمة أحبّ إليّ منك و أنت أعزّ عليّ منها ، و كأنّي بك وأنت على حوضي تذود عنه الناس ، و إنّ عليه أباريق عدد نجوم السماء ، وأنت والحسن والحسين وحمزة وجعفر في الجنّة إخواناً على سرر متقابلين ، وأنت معي وشيعتك . ثمّ قرء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم « إخواناً على سرر متقابلين » لاينظر أحدكم في قفاء صاحبه .

وفيه عن ابن المغازليّ في المناقب يرفعه إلى زيد بن أرقم قال : دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إنّي مواخ بينكم كما آخى الله بين الملائكة ثمّ قال لعليّ : أنت أخي ثمّ تلا هذه الآية : « إخواناً على سرر متقابلين » الأخلّاء في الله ينظر بعضهم إلى بعض .

أقول : و رواه أيضا عن أحمد في مسنده مرفوعاً إلى زيد بن أوفى عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم والرواية مبسوطة .

و في الروايتين تفسير قوله تعالى : « على سرر متقابلين » بقوله : لاينظر أحدهم في قفاء صاحبه ، وقوله : الأخلّاء في الله ينظر بعضهم إلى بعض وفيه إشارة إلى أنّ التقابل في الآية كناية عن عدم تتبّع أحدهم عورات إخوانه وزلّاتهم كما يفعل ذلك من في صدره غلّ ، وهو معنى لطيف .

وما قرأه النبيّ صلّى الله عليه و آله من الآية إنّما هو من باب الجري والانطباق لأنّ الآية نازلة في أهل البيت عليهم السلام فسياق الآيات لايلائمه البتّة .

ونظيرها ماروي عن عليّ عليه السلام أنّ الآية نزلت فينا أهل بدر و في رواية اُخرى عنه عليه السلام أنّها نزلت في أبي بكر وعمر ، و في رواية اُخرى عن عليّ بن الحسين عليه السلام أنّها نزلت في أبي بكر وعمر وعليّ ، وفي رواية اُخرى أنّها نزلت في عليّ والزبير و طلحة ، وفي رواية اُخرى أنّها نزلت في عليّ وعثمان وطلحة والزبير وفي رواية اُخرى عن ابن عبّاس أنّها نزلت في عشرة : أبي بكر وعمر و عثمان و عليّ و

طلحة و الزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمان بن عوف وعبد الله بن مسعود .

والروايات ـ على ما بها من الاختلاف ـ تطبيقات من الرواة والآية تأبى بسياقها عن أن تكون نازلة في بعض المذكورين كيف ؟ وهي في جملة آيات تقصّ ماقضاه الله وحكم به يوم خلق آدم و أمر الملائكة و إبليس بالسجود له فأبى إبليس فرجمه ثمّ قضى ماقضى ، ولا تعلّق لذلك بأشخاص بخصوصيّتهم هذا .

☆ ☆ ☆

نَبِّىءْ عِبَادِى أَنِّى أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (٤٩) وَ أَنَّ عَذَابِى هُوَ الْعَذَابُ
الْأَلِيمُ (٥٠) وَ نَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ اِبْرَاهِيمَ (٥١) اِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَاماً
قَالَ اِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ (٥٢) قَالُوا لَاتَوْجَلْ اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ (٥٣) قَالَ
أَبَشَّرْتُمُونِى عَلَى أَنْ مَسَّنِىَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ (٥٤) قَالُوا بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ
فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ (٥٥) قَالَ وَ مَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ اِلَّا الضَّالُّونَ (٥٦)
قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ (٥٧) قَالُوا اِنَّا أُرْسِلْنَا اِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ (٥٨)
اِلَّا آلَ لُوطٍ اِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ (٥٩) اِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا اِنَّهَا لَمِنَ
الْغَابِرِينَ (٦٠) فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ (٦١) قَالَ اِنَّكُمْ قَوْمٌ
مُنْكَرُونَ (٦٢) قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ (٦٣) وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ
وَاِنَّا لَصَادِقُونَ (٦٤) فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَ اتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ
مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ (٦٥) وَ قَضَيْنَا اِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ
هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ (٦٦) وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ (٦٧) قَالَ اِنَّ
هَؤُلَاءِ ضَيْفِى فَلَا تَفْضَحُونِ (٦٨) وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَلَا تُخْزُونِ (٦٩) قَالُوا أَوَلَمْ
نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ (٧٠) قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِى اِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (٧١) لَعَمْرُكَ
اِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (٧٢) فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ (٧٣) فَجَعَلْنَا

عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ (٧٤) إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ (٧٥) وَ إِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُقِيمٍ (٧٦) إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ (٧٧) وَ إِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ (٧٨) فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَ إِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ (٧٩) وَ لَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِينَ (٨٠) وَ آتَيْنَاهُمْ آيَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (٨١) وَ كَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً آمِنِينَ (٨٢) فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ (٨٣) فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٨٤) .

﴿بيان﴾

بعد ماتكلّم سبحانه حول استهزائهم بالنبيّ صلّى الله عليه و آله و ما أنزل إليه من الكتاب واقتراحهم عليه أن يأتيهم بالملائكة وهم ليسوا بمؤمنين و إن سمح لهم بأوضح الآيات أتى سبحانه في هذه الآيات ببيان جامع في التبشير والإنذاروهو مافي قوله : « نبّىء عبادي » إلى آخر الآيتين ثمّ أوضحه وأيّده بقصّة جامعةللجهتين متضمّنة للأمرين معاوهي قصّة ضيف إبراهيم وفيها بشرى إبراهيم بما لامطمع فيه عادة وعذاب قوم لوط بأشدّ أنواع العذاب .

ثمّ أيّده تعالى بإشارة إجماليّة إلى تعذيب أصحاب الأيكة و هم قوم شعيب و أصحاب الحجر وهم ثمود قوم صالح عليهما السلام .

قوله تعالى : « نبّىء عبادي أنّي أنا الغفور الرحيم و أنّ عذابي هوالعذاب الأليم » المراد بقوله : « عبادي » على ما يفيده سياق الآيات مطلق العباد ولا يعبؤ بما ذكره بعضهم : أنّ المراد بهم المتّقون السابق ذكرهم أو المخلصون .

و تأكيد الجملتين بالاسميّة وإنّ و ضمير الفصل واللام في الخبر يدلّ على أنّ الصفات المذكورة فيها أعني المغفرة والرحمة وألم العذاب بالغة في معناهاالنهاية بحيث لا تقدّر بقدر ولا يقاس بها غيرها فما من مغفرة أو رحمة إلّا و يمكن أن يفرض

لها مانع يمنع من إرسالها أو مقدّر يقدّرها و يحدّها لكنّه سبحانه يحكم لامعقّب لحكمه ولا مانع يقاومه فلايمنع عن إنجاز مغفرته و رحمته شيء ولا يحدّهما أمر إلاّ أن يشاء ذلك هو جلّ و عزّ فليس لأحد أن ييأس من مغفرته أو يقنط من روحه و رحمته استنادا إلى مانع يمنع أو رادع يردع إلاّ أن يخافه تعالى نفسه كما قال: «ولا تقنطوا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذنوب جميعا إنّه هو الغفور الرحيم و أنيبوا إلى ربّكم» الزمر: ٥٤.

وليس لأحد أن يحقّر عذابه أو يؤمّل عجزه أو يأمن مكره والله غالب على أمره ولا يأمن مكرالله إلاّ القوم الخاسرون.

قوله تعالى: «و نبّئهم عن ضيف إبراهيم» الضيف معروف و يطلق على المفرد والجمع وربّما يجمع على أضياف وضيوف وضيفان لكنّ الأفصح - كماقيل - أن لا يثنّى ولا يجمع لكونه مصدرا في الأصل.

والمراد بالضيف الملائكة المكرمون الّذين اُرسلوا لبشارة إبراهيم بالولد و لهلاك قوم لوط سمّاهم ضيفا لأنّهم دخلوا عليه في صورة الضيف.

قوله تعالى: «إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال إنّا منكم و جلون قالوا لاتوجل إنّا نبشّرك بغلام عليم» ضمير الجمع في «دخلوا و قالوا» في الموضعين للملائكة فقولهم: «سلاما» تحيّة و تقديره نسلّم عليك سلاما و قول إبراهيم عليه السلام «إنّا منكم وجلون» أي خائفون و الوجل: الخوف.

وإنّما قال لهم إبراهيم ذلك بعدما استقرّ بهم المجلس وقدّم إليهم عجلاحنيذا فلم يأكلوا منه فلمّا رآى أيديهم لا تصل إليه نكرهم و أوجس منهم خيفة كما في سورة هود فالقصّة مذكورة على نحو التلخيص.

و قولهم: «لا توجل» تسكين لوجله و تأمين له و تطييب لنفسه بأنّهم رسل ربّه و قد دخلوا عليه ليبشّروه بغلام عليم أي بولد يكون غلاما و عليما، و لعلّ المراد كونه عليما بتعليم الله و وحيه فيقرب من قوله في موضع آخر: «فبشّرناه بإسحاق نبيّا» الصّافات: ١١٢.

قوله تعالى : « قال أبشّرتموني على أن مسّني الكبر فبم تبشّرون » تلقّى إبراهيم عليه السلام البشرى و هو شيخ كبير هرم لا عقب له من زوجه قد أيأسته العادة الجارية عن الولد و إن كان يجلّ أن يقنط من رحمة الله ونفوذ قدرته ، ولذا تعجّب من قولهم و استفهمهم كيف يبشّرونه بالولد وحاله هذه الحال ؟ و زوجه عجوز عقيم كما وقع في موضع آخر من كلامه تعالى .

فقوله : « أبشّرتموني على أن مسّني الكبر » الكبر كناية عن الشيخوخة ومسّه هو نيله منه ما نال بإفناء شبابه وإذهاب قواه ، والمعنى إنّي لأتعجّب من بشارتكم إيّاي والحال أنّي شيخ هرم فنى شبابي و فقدت قوى بدني ، والعادة تستدعي أن لا يولد لمن هذا شأنه ولد .

و قوله : « فبم تبشّرون » تفريع على قوله : « مسّني الكبر » و هو استفهام عمّا بشّروه به كأنه يشكّ في كون بشارتهم بشرى بالولد مع تصريحهم بذلك لاستبعاد ذلك فيسأل ما هو الّذي تبشّرون به ؟ فإنّ الّذي يدلّ عليه ظاهر كلامكم أمر عجيب ، و هذا شائع في الكلام يقول الرجل إذا اُخبر بما يستبعده أو لا يصدّقه : ما تقول ؟ و ما تريد ؟ و ما ذا تصنع ؟ .

قوله تعالى : « قالوا بشّرناك بالحقّ ـ إلى قوله ـ إلّا الضالّون » الباء في « بالحقّ » للمصاحبة أي إنّ بشارتنا ملازمة للحقّ غير منفكّة منه فلا تدفعها بالاستبعاد فتكون من القانطين من رحمة الله ، و هذا جواب للملائكة و قد قابلهم إبراهيم عليه السلام على نحو التكنية فقال : « و من يقنط من رحمة ربّه إلّا الضالّون » والاستفهام إنكاريّ أي إنّ القنوط من رحمة الله ممّا يختصّ بالضالّين ولست أنا بضالّ فليس سؤالي سؤال قانت مستبعد .

قوله تعالى : «قال فما خطبكم أيّها المرسلون» الخطب الأمر الجليل والشأن العظيم ، وفي خطابهم بالمرسلين دلالة على أنّهم ذكروا له ذلك قبلا ، ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « قالوا إنّا اُرسلنا إلى قوم مجرمين ـ إلى قوله ـ لمن الغابرين» قال في المفردات : الغابر الماكث بعد مضيّ من هو معه قال تعالى : « إلّا عجوزا في

الغابرين » يعني فيمن طال أعمارهم ، وقيل : فيمن بقي ولم يسر مع لوط ، وقيل : فيمن بقي بعد في العذاب ، و في آخر : « إلّا امرأتك كانت من الغابرين » وفي آخر : « قدّرنا إنّها لمن الغابرين »- إلى أن قال - والغبار ما يبقى من التراب المثار وجعل على بناء الدخان والعثار و نحوهما من البقايا . انتهى و لعلّه من هنا ما ربّما يسمّى الماضي والمستقبل معا غابرا أمّا الماضي فبعناية أنّه بقي فيما مضى ولم يتعدّ إلى الزمان الحاضر و أمّا المستقبل فبعناية أنّه باق لم يفن بعد كالماضي .

والآيات جواب الملائكة لسؤال إبراهيم «قالوا إنّا اُرسلنا» من عندالله سبحانه « إلى قوم مجرمين » نكّروهم ولم يسمّوهم صونا للّسان عن التصريح باسمهم تنفّراً منه و مستقبل الكلام يعيّنهم ثمّ استثنوا وقالوا : « إلّا آل لوط » وهم لوط وخاصّته و ظهر به أنّ القوم قومه « إنّا لمنجّوهم» أي مخلّصوهم من العذاب « أجمعين » وظاهر السياق كون الاستثناء منقطعا .

ثمّ استثنوا امرأة لوط من آله للدلالة على أنّ النجاة لا تشملها وأنّ العذاب سيأخذها و يهلكها فقالوا : « إلّا امرأته قدّرنا إنّها لمن الغابرين » أي الباقين من القوم بعد خروج آل لوط من قريتهم .

و قد تقدّم تفصيل القول في ضيف إبراهيم عليه السلام في سورة هود في الجزء العاشر من الكتاب و عقدنا هناك بحثا مستقلاً فيه .

قوله تعالى : « فلمّا جاء آل لوط المرسلون قال إنّكم قوم منكرون » إنّما قال لهم لوط عليه السلام ذلك لكونهم ظاهرين بصور غلمان مرد حسان وكان يشقّه ما يراه منهم و شأن قومه شأنهم من الفحشاء كما تقدّم في سورة هود ، والمعنى ظاهر .

قوله تعالى : « قالوا بل جئناك بما كانوا فيه يمترون و أتيناك بالحقّ وإنّا لصادقون » الامتراء من المرية و هو الشكّ ، والمراد بما كانوا فيه يمترون العذاب الّذي كان ينذرهم به لوط و هم يشكّون فيه ، والمراد بإتيانهم بالحقّ إتيانهم بقضاء حقّ في أمر القوم لا معدل عنه كما وقع في موضع آخر من قولهم : « و إنّهم آتيهم عذاب غير مردود » هود : ٧٦ و قيل : المراد « و أتيناك بالعذاب الّذي لا شكّ فيه »

و ما ذكرناه هو الوجه .

و في آيات القصّة تقديم وتأخير لا بمعنى اختلال ترتيبها بحسب النزول عند التأليف بوضع ما هو مؤخّر في موضع المقدّم و بالعكس بل بمعنى ذكره تعالى بعض أجزاء القصّة في غير محلّه الّذي يقتضيه الترتيب الطبعيّ و تعيّنه له سنّة الاقتصاص لنكتة توجب ذلك .

و ترتيب القصّة بحسب أجزائها على ما ذكرها الله سبحانه في سورة هود و غيرها والاعتبار يساعد ذلك مقتضاه أن يكون قوله : « فلمّا جاء آل لوط » إلى تمام آيتين قبل سائر الآيات . ثمّ قوله : « وجاء أهل المدينة » إلى تمام ستّ آيات . ثمّ قوله : « قالوا بل جئناك » إلى تمام أربع آيات ثمّ قوله : « فأخذتهم الصيحة مشرقين » إلى آخر الآيات .

وحقيقة هذا التقديم والتأخير أنّ للقصّة فصولا أربعة وقد اُخذ الفصل الثالث منها فوضع بين الأوّل والثاني أعني أنّ قوله : « و جاء أهل المدينة » إلى آخره اُخّر في الذكر ليتّصل آخره و هو قوله : « لعمرك إنّهم لفي سكرتهم يعمهون » بأوّل الفصل الأخير : « فأخذتهم الصيحة مشرقين » و ذلك ليتمثّل به الغرض في الاستشهاد بالقصّة و ينجلي أوضح الانجلاء وهو نزول عذاب هائل كعذابهم في حال سكرة منهم و أمن منه لا يخطر ببالهم شيء من ذلك و ذلك أبلغ في الدهشة و أوقع في الحسرة يزيد في العذاب ألما على ألم .

و نظير هذا في التلويح بهذه النكتة ما في آخر قصّة أصحاب الحجر الآتية من اتّصال قوله : « و كانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين » بقوله : « فأخذتهم الصيحة مصبحين » كلّ ذلك ليجلّي معنى قوله تعالى في صدر المقال : « و أنّ عذابي هو العذاب الأليم » فافهم ذلك .

قوله تعالى : « فأسر بأهلك بقطع من الليل » إلى آخر الآية الإسراء هو السير بالليل فقوله : « بقطع من الليل » يؤكّده و قطع الليل شطر مقطوع منه ، و المراد باتّباعه أدبارهم هو أن يسير وراءهم فلا يترك أحدا يتخلّف عن السير ويحملهم

على السير الحثيث كما يشعر به قوله : « ولا يلتفت منكم أحد » .

والمعنى و إذ جئناك بعذاب غير مردود وأمر من الله ماض يجب عليك أن تسير بأهلك ليلا و تأخذ أنت وراء هم لئلا يتخلّفوا عن السير ولا يساهلوا فيه ولا يلتفت أحدمنكم إلى ورائه وامضوا حيث تؤمرون ، وفيه دلالة على أنّه كانت أمامهم هداية إلهيّة تهديهم و قائد يقودهم .

قوله تعالى : « و قضينا إليه ذلك الأمر أنّ دابر هؤلاء مقطوع مصبحين » القضاء مضمّن معنى الوحي و لذا عدّي بإلى - كما قيل - والمراد بالأمر أمر العذاب كما يفسّره قوله : « أنّ دابر هؤلاء مقطوع مصبحين » والإشارة إليه بلفظة « ذلك » للدلالة على عظم خطره و هول أمره .

والمعنى و قضينا أمرنا العظيم في عذابهم موحيا ذلك إلى لوط و هو أنّ دابر هؤلاء و أثرهم الّذي من شأنه أن يبقى بعدهم من نسل و بناء و عمل مقطوع حال كونهم مصبحين أو التقدير أوحينا إليه قاضيا الخ .

قوله تعالى : « و جاء أهل المدينة يستبشرون » - إلى قوله - إن كنتم فاعلين» يدلّ نسبة المجيىء إلى أهل المدينة على كونهم جماعة عظيمة يصح عدّهم أهل المدينة لكثرتهم .

فالمعنى « وجاء » إلى لوط « أهل المدينة» جمع كثير منهم يريدون أضيافه وهم « يستبشرون » لولعهم بالفحشاء و خاصّة بالداخلين في بلادهم من خارج فاستقبلهم لوط مدافعا عن أضيافه « قال إنّ هؤلاء ضيفي فلا تفضحون » بالعمل الشنيع بهم « و اتّقوا الله ولا تخزون قالوا » المهاجمون من أهل المدينة : ألم نقطع عذرك في إيوائهم « أولم ننهك عن العالمين » أن تؤويهم و تشفع فيهم و تدافع عنهم فلمّا أيس لوط عليه السلام منهم عرض عليهم بناته أن ينصرفوا عن أضيافه بنكاحهنّ - كما تقدّم بيانه في سورة هود - « قال إنّ هؤلاء بناتي إن كنتم فاعلين » .

قوله تعالى : « لعمرك إنّهم لفي سكرتهم يعمهون - إلى قوله - من سجّيل » قال في المفردات : العمارة ضدّ الخراب . قال : والعمر اسم لمدّة عمارة البدن بالحياة

فهو دون البقاء فإذا قيل : طال عمره فمعناه عمارة بدنه بروحه ، و إذا قيل : بقاؤه فليس يقتضي ذلك فإن البقاء ضد الفناء ، و لفضل البقاء على العمر وصف الله به وقلما وصف بالعمر قال : و العمر - بالضم - و العمر - بالفتح - واحد لكن خص القسم بالعمر - بالفتح - دون العمر - بالضم نحو «لعمرك إنهم لفي سكرتهم». انتهى.

و الخطاب في « لعمرك » للنبي صلى الله عليه وآله فهو قسم ببقائه و قول بعضهم : إنه خطاب من الملائكة للوط عليه السلام و قسم بعمره لا دليل عليه من سياق الآيات .

و العمه هو التردد على حيرة و السجيل حجارة العذاب وقد تقدم تفصيل القول في معناه في تفسير سورة هود .

والمعنى أقسم بحياتك و بقائك يا محمد إنهم لفي سكرتهم وهي غفلتهم بانغمارهم في الفحشاء و المنكر يترددون متحيرين «فأخذتهم الصيحة» وهي الصوت الهائل « مشرقين » أي حال كونهم داخلين في إشراق الصبح فجعلنا عالي بلادهم سافلها و فوقها تحتها و أمطرنا و أنزلنا من السماء عليهم حجارة من سجيل .

قوله تعالى : « إن في ذلك لآيات للمتوسمين - إلى قوله - للمؤمنين » الآية العلامة و المراد بالآيات أولا العلامات الدالة على وقوع الحادثة من بقايا الآثار و بالآية ثانيا العلامة الدالة للمؤمنين على حقية الإنذار و الدعوة الإلهية ، و التوسم التفرس و الانتقال من سيما الأشياء على حقيقة حالها .

و المعنى أن في ذلك أي فيما جرى من الأمر على قوم لوط و في بلادهم لعلامات من بقايا الآثار للمتفرسين و إن تلك العلامات لبسبيل للعابرين مقيم لم تعف ولم تنمح بالكلية بعد ، إن في ذلك لآية للمؤمنين تدل على حقية الإنذار و الدعوة وقد تبين بذلك وجه إيراد الآيات جمعا و مفردا في الموضعين .

قوله تعالى : «و إن كان أصحاب الأيكة لظالمين - إلى - فانتقمنا منهم و إنهما لبإمام مبين» الأيكة واحدة الأيك وهو الشجر الملتف بعضه ببعض فقد كانوا - كما قيل - في غيضة أي بقعة كثيفة الأشجار .

و هؤلاء - كما ذكروا - هم قوم شعيب عليه السلام أو طائفة من قومه كانوا يسكنون

الغيضة ، و يؤيّده قوله تعالى ذيلا : « و إنّهما لبإمام مبين » أي مكانا قوم لوط و أصحاب الأيكة لفي طريق واضح فإنّ الّذي على طريق المدينة إلى الشام هي بلاد قوم لوط و قوم شعيب الخربة أهلكهم الله بكفرهم و تكذيبهم لدعوة شعيب عليه‌السلام وقد تقدّمت قصّتهم في سورة هود . وقوله : « فانتقمنامنهم » الضمير لأصحاب الأيكة و قيل : لهم و لقوم لوط . و معنى الآيتين ظاهر .

قوله تعالى : « ولقد كذّب أصحاب الحجر المرسلين ـ إلى قوله ـ ما كانوا يكسبون » أصحاب الحجرهم ثمود قوم صالح و الحجر اسم بلدة كانوا يسكنونها وعدّهم مكذّبين لجميع المرسلين وهم إنّما كذّبوا صالحا المرسل إليهم إنّما هو لكون دعوة الرسل دعوة واحدة ، و المكذّب لواحد منهم مكذّب للجميع .

و قوله : « و آتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضين » إن كان المراد بالآيات المعجزات و الخوارق ـ كما هو الظاهر ـ فالمراد بها الناقة و شربها و ما ظهرلهم بعد عقرها إلى أن اُهلكوا ، وقد تقدّمت القصّة في سورة هود ، و إن كان المراد بها المعارف الإلهيّة الّتي بلّغها صالح عليه‌السلام ونشرها فيهم أوالمجموع من المعارف الحقّة و الآية المعجزة فالأمر واضح .

و قوله : « و كانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين » أي كانوا يسكنون الغيران و الكهوف المنحوتة من الحجارة آمنين من الحوادث الأرضيّةو السماويّة بزعمهم .

و قوله : « فأخذتهم الصيحة مصبحين » أي صيحة العذاب الّتي كان فيها هلاكهم ، وقد تقدّمت الإشارة إلى مناسبة اجتماع الأمن مع الصيحة في الآيتين لقوله في صدر الآيات : « و إنّ عذابي هو العذاب الأليم » .

و قوله : « فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون » أي من الأعمال لتأمين سعادتهم في الحياة .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدرّ المنثور أخرج ابن المنذر و ابن أبي حاتم عن مصعب بن ثابت قال : مرّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم على ناس من أصحابه يضحكون قال : اذكروا الجنّة و اذكروا النار فنزلت : « نبّیء عبادي أنّي أنا الغفور الرحيم » .

أقول : و في معناه روايات اُخر لكن في انطباق معنى الآية على ما ذكر فيها من السبب خفاء .

و فيه أخرج أبونعيم في الحلية عن جعفر بن محمّد في قوله : « إنّ في ذلك لآيات للمتوسّمين » قال : هم المتفرّسون .

وفيه أخرج البخاريّ في تاريخه والترمذيّ وابن جرير وابن أبي حاتم وابن السنّي وأبو نعيم معا في الطبّ وابن مردويه والخطيب عن أبي سعيد الخدريّ قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله ثمّ قرء : « إنّ في ذلك لآيات للمتوسّمين » قال : المتفرّسين .

و في اختصاص المفيد بإسناده عن أبي بكر بن محمّد الحضرميّ عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : مامن مخلوق إلّا و بين عينيه مكتوب مؤمن أو كافر و ذلك محجوب عنكم وليس بمحجوب عن الأئمّة من آل محمّد ثمّ ليس يدخل عليهم أحد إلّا عرفوه مؤمنا أو كافرا ثمّ تلا هذه الآية : « إنّ في ذلك لآيات للمتوسّمين » فهم المتوسّمون .

أقول : والروايات في هذا المعنى متظافرة متكاثرة ، وليس معناها نزول الآية فيهم عليهم السلام .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه و ابن عساكر عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : إنّ مدين وأصحاب الأيكة اُمّتان بعث الله إليهما شعيبا .

أقول : و قد أوردنا مايجب إيراده من الروايات في قصّة بشرى إبراهيم وقصص لوط وشعيب و صالح عليهم السلام في تفسير سورة هود في الجزء العاشر من الكتاب واكتفينا بذلك عن إيرادها ههنا فليرجع إلى هناك .

☆ ☆ ☆

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (٨٥) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨٦) وَ لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (٨٧) لَاتَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَامَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ (٨٨) وَ قُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ (٨٩) كَمَاأَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ (٩٠) الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (٩١) فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٩٢) عَمَّاكَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٣) فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (٩٤) إِنَّاكَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ (٩٥) الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهاًآخَرَفَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (٩٦) وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ (٩٧) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (٩٨) وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (٩٩) .

﴿ بيان ﴾

في الآيات تخلّص إلى غرض البيان السابق و هو أمر النبيّ صلّى الله عليه وآله أن يصدع بما يؤمر ويأخذ بالصفح والإعراض عن المشركين ولا يحزن عليهم ولا يضيق صدره بما يقولون فإنّ من القضاء الحقّ أن يجازى الناس بأعمالهم في الدنيا و الآخرة وخاصّة يوم القيامة الّذي لاريب فيه و هو اليوم الّذي لايغادر أحدا ولا يدع مثقال ذرّة من الخير والشرّ إلّا ألحقه بعامله فلا ينبغي أن يؤسف لكفر كافر فإنّ الله عليم به سيجازيه ، ولا يحزن عليه فإنّ الاشتغال بالله سبحانه أهمّ وأوجب .

و لقد كرّر سبحانه أمره بالصفح والإعراض عن اُولئك المستهزئين به ـ وهم الّذين مرّ ذكرهم في مفتتح السورة ـ والاشتغال بتسبيحه وتحميده وعبادته ، و أخبره أنّه كفاه شرّهم فليشتغل بما أمره الله به ، و بذلك تختتم السورة .

قوله تعالى : « و ما خلقنا السماوات والأرض و ما بينهما إلّا بالحقّ و إنّ الساعة لآتية » الباء في قوله : « بالحقّ » للمصاحبة أي إنّ خلقها جميعا لا ينفكّ عن الحقّ و يلازمه فللخلق غاية سيرجع إليها قال تعالى : « إنّ إلى ربّك الرجعى » العلق : ٨ ، و لولا ذلك لكان لعبا باطلا قال تعالى : « وما خلقنا السماوات والأرض و ما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلّا بالحقّ » الدخان : ٢٩ ، و قال : « و ما خلقنا السماء والأرض و ما بينهما باطلا » ص : ٢٧ و من الدليل على كون المراد بالحقّ ما يقابل اللعب الباطل تذييل الكلام بقوله : « و إنّ الساعة لآتية » وهو ظاهر .

وبذلك يظهر فساد ماذكره بعضهم أنّ المراد بالحقّ العدل و الإنصاف والباء للسببيّة والمعنى ما خلقنا ذلك إلّا بسبب العدل والإنصاف يوم الجزاء بالأعمال .

و ذلك أنّ كون الحقّ في الآية بمعنى العدل والإنصاف لا شاهد عليه من اللفظ على أنّ الّذي ذكره من المعنى إنّما يلائم كون الباء بمعنى لام الغرض أو للمصاحبة دون السببيّة .

و كذا ما ذكره بعضهم أنّ الحقّ بمعنى الحكمة و أنّ الجملة الأولى « و ما خلقنا » الخ ناظرة إلى العذاب الدنيويّ والثانية « و إنّ الساعة لآتية » إلى العذاب الاُخرويّ والمعنى و ما خلقنا السماوات والأرض و ما بينهما إلّا متلبّسا بالحقّ والحكمة بحيث لا يلائم استمرار الفساد و استقرار الشرور ، و قد اقتضت الحكمة إهلاك أمثال هؤلاء دفعا لفسادهم و إرشادا لمن بقي إلى الصلاح وإنّ الساعة لآتية فينتقم أيضا فيها من أمثال هؤلاء .

وفي الآية مشاجرة بين أصحاب الجبر والتفويض كلّ من الفريقين يجرّ نارها إلى قرصته فاستدلّ بها أصحاب الجبر على أنّ أفعال العباد مخلوقة لله لأنّ أعمالهم من جملة ما بينهما فهي مخلوقة له .

و استدلّ بها أصحاب التفويض على أنّ أفعال العباد ليست مخلوقة له بل لأنفسهم فإنّ المعاصي و قبائح الأعمال من الباطل فلو كانت مخلوقة له لكانت مخلوقة بالحقّ والباطل لا يكون مخلوقا بالحقّ .

والحقّ أنّ الحجّتين جميعامن الباطل فإنّ جهات القبح والمعصية في الأفعال حيثيّات عدميّة إذ الطاعة والمعصية كالنكاح والزنا و أكل المال من حلّه و بالباطل و أمثال ذلك مشتركة في أصل الفعل و إنّما تختلف طاعة و معصية بموافقة الأمر و مخالفته والمخالفة جهة عدميّة ، و إذا كان كذلك فاستناد الفعل إلى الخلقة من جهة الوجود لا يستلزم استناد القبيح أو المعصية إليها فإنّ ذلك من جهاته العدميّة فليس الفعل بجهته العدميّة ممّا بين السماوات والأرض حتّى تشمله الآية ، ولا بجهته الوجوديّة من الباطل حتّى يكون خلقه خلقا للباطل بالحقّ .

على أنّ الضرورة قائمة على حكومة نظام العلل والمعلولات في الوجود وأنّ قيام وجود شيء بشيء بحيث لا يستقلّ دونه هو ملاك الاتّصاف ، فالمتّصف بالطاعة والمعصية وحسن الفعل وقبيحه هوالإنسان دون الّذي خلقه و يسّر له أن يفعل كذا و كذا كما أنّ المتّصف بالسواد والبياض الجسم الّذي يقوم به هذان اللونان دون الّذي أوجده .

و قد استوفينا الكلام في هذا البحث في تفسير قوله : « و ما يضلّ به إلّا الفاسقين » البقرة : ٢٦ في الجزء الأوّل من الكتاب .

قوله تعالى : « فاصفح الصفح الجميل إنّ ربّك هو الخلّاق العليم » قال في المفردات : صفح الشيء عرضه وجانبه كصفحة الوجه وصفحة السيف و صفحة الحجر والصفح ترك التثريب وهو أبلغ من العفو ولذلك قال : « فاعفوا واصفحوا حتّى يأتي الله بأمره » وقد يعفوالإنسان ولا يصفح قال تعالى : « فاصفح عنهم و قل سلام » « فاصفح الصفح الجميل » « أفنضرب عنكم الذكر صفحا » .

وصفحت عنه أوليته صفحة جميلة معرضا عن ذنبه ، أو لقيت صفحته متجافيا عنه أو تجاوزت الصفحة الّتي أثبتّ فيها ذنبه من الكتاب إلى غيرها من قولك تصفّحت

الكتاب ، وقوله : «إنّ الساعة لآتيةفاصفح الصفح الجميل » فأمرله عليه السلام أن يخفّف كفرمن كفر كما قال : « ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق ممّا يمكرون » و المصافحة الافضاء بصفحة اليد . انتهى .

وسيأتي مافي الرواية من تفسير علي عليه السلام الصفح با لعفو من غير عتاب

و قوله : « فاصفح الصفح الجميل » تفريع على سابقه أي إذا كانت الخلقة بالحقّ و هناك يوم فيه يحاسبون و يجازون لا ريب فيه فلا تشغل نفسك بما ترى منهم من التكذيب و الاستهزاء و اعف عنهم من غير أن تقع فيهم بعتاب أو مناقشة و جدال فإنّ ربّك الّذي خلقك و خلقهم هو عليم بحالك و حالهم و وراءهم يوم لايفوتونه .

و من هنا يظهر أنّ قوله : « إنّ ربّك هو الخلّاق العليم » تعليل لقوله : « فاصفح الصفح الجميل » .

وهذه الآيات الحافّة لقوله : « فاصدع بماتؤمر » تسلية للنبيّ صلى الله عليه وآله وتطييب لنفسه ليأخذ قوله : « فاصدع بما تؤمر» موقعه فقد عرفت في أوّل السورة أنّ الغرض الأصيل منها هو الأمر بإعلان الدعوة و عرفت أيضا بالتدبّر في الآيات السابقةأنّها مسرودة ليتخلّص بها إلى تسليته صلى الله عليه وآله عمّا لقي من قومه من الإيذاء و الإهانة و الاستهزاء و يتخلّص من ذلك إلى الأمر المطلوب .

قوله تعالى : « ولقدآتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم » السبع المثاني هي سورة الحمد على ما فسّر في عدّة من الروايات المأثورة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام فلا يصغى إلى ما ذكره بعضهم : أنّها السبع الطوال ، و ما ذكره بعض آخر أنّها الحواميم السبع ، وماقيل : إنّها سبع صحف من الصحف النازلةعلى الأنبياء ، فلا دليل على شيء منها من لفظ الكتاب ولا من جهة السنّة .

وقد كثر اختلافهم في قوله : « من المثاني » من جهة كون « من » للتبعيض أو للتبيين و في كيفيّة اشتقاق لفظة المثاني و وجه تسميتها بالمثاني .

و الّذي ينبغي أن يقال ـ والله أعلم ـ إنّ « من » للتبعيض فإنّه سبحانه سمّى

جميع آيات كتابه مثاني إذ قال : « كتابا متشابها مثاني تقشعر منه قلوب الّذين يخشون ربّهم » الزمر: ٢٣ و آيات سورة الحمد من جملتها فهي بعض المثاني لا كلّها.

و الظاهر أنّ المثاني جمع مثنيّة اسم مفعول من الثني بمعنى اللوي و العطف و الإعادة قال تعالى : « يثنون صدورهم » هود : ٥ ، و سمّيت الآيات القرآنيّة مثاني لأنّ بعضها يوضح حال البعض و يلوى و ينعطف عليه كما يشعر به قوله : « كتابا متشابها مثاني » حيث جمع بين كون الكتاب متشابها يشبه بعض آياته بعضا و بين كون آياته مثاني ، و في كلام النبيّ صلى الله عليه وآله في صفة القرآن : « يصدّق بعضه بعضا » و عن عليّ عليه السلام فيه : « ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض » أو هي جمع مثنى بمعنى التكرير و الإعادة كناية عن بيان بعض الآيات ببعض .

و لعلّ في ذلك كفاية و غنى عمّا ذكروه من مختلف المعاني كما في الكشّاف و حواشيه و المجمع و روح المعاني و غيرها كقولهم : إنّها من التثنية أو الثنى بمعنى التكرير و الإعادة سمّيت آيات القرآن مثاني لتكرّر المعاني فيها ، و كقولهم : سمّيت الفاتحة مثاني لوجوب قراءتها في كلّ صلاة مرّتين أو لأنّها تثنّى في كلّ ركعة بما يقرؤ بعدها من القرآن ، أو لأنّ كثيرا من كلماتها مكرّرة كالرحمان و الرحيم و إيّاك والصراط وعليهم ، أولأنّها نزلت مرّتين مرّة بمكّة و مرّة بالمدينة أو لما فيها من الثناء على الله ، أو لأنّ الله استثناها و ادّخرها لهذه الأمّة ولم ينزلها على الأمم الماضين كما في الرواية إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في التفاسير.

و في قوله : « سبعا من المثاني و القرآن العظيم » من تعظيم أمر الفاتحة و القرآن ما لا يخفى أمّا القرآن فلتوصيفه من ساحة العظمة و الكبرياء بالعظيم ، و أمّا الفاتحة فلمكان التعبير عنه بالنكرة غير الموصوفة « سبعا » و فيه من الدلالة على عظمة قدرها و جلالة شأنها مالا يخفى وقد قوبل بها القرآن العظيم وهي بعضه .

و الآية ـ كما تبيّن ـ في مقام الامتنان وهي مع ذلك لوقوعها في سياق الدعوة إلى الصفح و الإعراض تفيد أنّ في هذه الموهبة العظمى المتضمّنة لحقائق المعارف الإلهيّة الهادية إلى كلّ كمال وسعادة بإذن الله عدّة أن تحملك على الصفح الجميل

و الاشتغال بربّك و التوغّل في طاعته .

قوله تعالى : « لا تمدّنّ عينيك إلى ما متّعنا به أزواجا منهم ـ إلى قوله ـ المبين » الآيتان في مقام بيان الصفح الجميل الّذي تقدّم الأمر به ، و لذلك جيىء بالكلام في صورة الاستئناف .

و المذكور فيهما أربعة دساتير : منفيّان و مثبتان فقوله : « لا تمدّنّ عينيك إلى ما متّعنابه أزواجا منهم » مدّ العينين إلى ما متّعوا به من زهرة الحياة الدنيا كناية عن التعدّي عن قصر النظر على ما آتاه الله من نعمة ، و المراد بالأزواج الأزواج من الرجال و النساء أو الأصناف من الناس كالوثنيّين و اليهود والنصارى و المجوس ، و المعنى لا تتجاوز عن النظر عمّا أنعمناك به من النعم الظاهرة والباطنة إلى ما متّعنا به أزواجا قليلة أو أصنافا من الكفّار .

و ربّما أخذ بعضهم قوله : « لا تمدّنّ عينيك » كناية عن إطالة النظر و إدامته . و أنت تعلم أنّ الغرض على أيّ حال النهي عن الرغبة و الميل و التعلّق القلبيّ بما في أيديهم من أمتعة الحياة كالمال و الشوكة و الصيت و الّذي يكنّى به عن ذلك هو النهي عن أصل النظر إليه لا عن إطالته و إدامته ، و يشهد به ما سننقله من آية الكهف .

و قوله : « ولا تحزن عليهم » أي من جهة تماديهم في التكذيب و الاستهزاء و إصرارهم على أن لايؤمنوا بك .

وقوله : « واخفض جناحك للمؤمنين » قالوا : هو كناية عن التواضع ولين الجانب والأصل فيه أنّ الطائر إذا أراد أن يضمّ إليه أفراخه بسط جناحه عليها ثمّ خفضه لها ، هذا .

والّذي ذكروه و إن أمكن أن يتأيّد بآيات اُخر كقوله : « فبما رحمة من الله لنت لهم » آل عمران : ١٥٩ وقوله في صفة النبيّ ﷺ : « بالمؤمنين رؤف رحيم » التوبة : ١٢٨ لكنّ الّذي وقع في نظير الآية ممّا يمكن أن يفسّر به خفض الجناح هو صبر النفس مع المؤمنين وهويناسب أن يكون كناية عن ضمّ المؤمنين إليه وقصر

الهمّ على معاشرتهم وتربيتهم وتأديبهم بأدب الله أو كناية عن ملازمتهم و الاحتباس فيهم من غير مفارقة كما أنّ الطائر إذا خفض الجناح لم يطر ولم يفارق قال تعالى : « واصبر نفسك مع الّذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه ولاتعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا » الآية الكهف : ٢٨ .

وقوله : « وقل إنّي أنا النذير المبين » أي لادعوى لي إلاّ أنّي نذير اُنذركم بعذاب الله سبحانه مبين اُبيّن لكم ماتحتاجون إلى بيانه ، وليس لي وراء ذلك من الأمر شيء .

فهذه الاُمور الأربعة أعني ترك الرغبة بما في أيديهم من متاع الحياة الدنيا وترك الحزن عليهم إذا كفروا واستهزؤا وخفض الجناح للمؤمنين وإظهار أنّه نذير مبين هو الصفح الجميل الّذي يليق بالنبيّ صلى الله عليه وآله ، ولو اُسقط منها واحد لاختلّ الأمر .

و من ذلك يظهر أنّ قول بعضهم : إنّ قوله : « فاصفح الصفح الجميل » منسوخ بآية السيف غير وجيه فإنّ هذا الصفح الّذي تأمر به الآية و يفسّره قوله : « لاتمدّنّ عينيك » باق على إحكامه واعتباره حتّى بعد نزول آية السيف فلا وجه لنسبة النسخ إليه .

قوله تعالى : « كما أنزلنا على المقتسمين الّذين جعلوا القرآن عضين » قال في المجمع : عضين جمع عضة وأصله عضوة فنصت الواو ولذلك جمعت عضين بالنون كما قيل : عزة وعزون و الأصل عزوة و التعضية : التفريق مأخوذ من الأعضاء يقال : عضّيت الشيء أي فرّقته و بعّضته قال رؤبة : وليس دين الله بالمعضيّ انتهى موضع الحاجة .

وقوله : « كما أنزلنا على المقتسمين » لايخلو السياق من دلالة على أنّه متعلّق بمقدّر يلوّح إليه قوله : « وقل إنّي أنا النذير المبين » أي بعذاب منزل ينزل عليكم كما أنزلنا على المقتسمين ، والمراد بالمقتسمين هم الّذين يصفهم قوله بعد : « الّذين جعلوا القرآن عضين » و هم على ماوردت به الرواية قوم من كفّار قريش جزّؤا

القرآن أجزاءً فقالوا: سحر وقالوا: أساطير الأوّلين، وقالوا: مفترى، وتفرّقوا في مداخل طرق مكّة أيّام الموسم يصدّون الناس الواردين عن رسول الله صلّى الله عليه وآله كما سيأتي في البحث الروائيّ إن شاءالله.

وقيل: قوله: «كما أنزلنا» متعلّق بما تقدّم من قوله: «ولقد آتيناك سبعا من المثاني» أي أنزلنا عليك القرآن كما أنزلنا على المقتسمين، والمراد بالمقتسمين اليهود والنصارى الّذين فرّقوا القرآن أجزاء و أبعاضاً وقالوا نؤمن ببعض ونكفر ببعض.

وفيه أنّ السورة مكّيّة نازلة في أوائل البعثة ولم يبتل الإسلام يومئذباليهود والنصارى ذاك الابتلاء وقولهم: «آمنوا بالّذي اُنزل على الّذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره» آل عمران: ٧٢ ممّاقالته اليهود بعدالهجرة وكذا ماأشبه ذلك، و الدليل على ماذكرنا سياق الآيات.

و ربّما قيل: سمّوا مقتسمين لأنّهم اقتسموا أنبياء الله و كتبه المنزلة إليهم فآمنوا ببعض و كفروا ببعض، و يدفعه أنّ الآية التالية تفسّر المقتسمين بالّذين جعلوا القرآن عضين لابالّذين فرّقوا بين أنبياءالله أو بين كتبه.

فالظاهر أنّ الآيتين تذكران قوما نهضوا في أوائل البعثة على إطفاء نور القرآن وبعّضوه أبعاضا ليصدّوا عن سبيل الله فأنزل الله عليهم العذاب وأهلكهم، و هم الّذين ذكروا في الآيتين ثمّ يذكرالله مآل أمرهم بقوله: «فوربّك لنسألنّهم أجمعين عمّا كانوا يعملون».

قوله تعالى: «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين» قال في المجمع: الصدع والفرق والفصل نظائر، وصدع بالحقّ إذا تكلّم به جهارا. انتهى.

والآية تفريع على ماتقدّم، ومن حقّها أن تتفرّع لأنّها الغرض في الحقيقة من السورة أي إذا كان الأمر على ماذكر و اُمرت بالصفح الجميل و كنت نذيرا بعذابنا كما أنزلنا على المقتسمين فأظهر كلمة الحقّ وأعلن الدعوة.

وبذلك يظهر أنّ قوله: «إنّا كفيناك المستهزئين» في مقام التعليل لقوله:

« فاصدع » الخ كما يشعر الكلام أو يدلّ على أنّ هؤلاء المستهزئين هم المقتسمون المذكورون قبل ، ومعنى الآية إذا كان الأمر كما ذكرناه و كنت نذيراً بعذابنا كما أنزلناه على المقتسمين « فاصدع بما تؤمر » و أعلن الدعوة وأظهر الحقّ « و أعرض عن المشركين إنّا » أي لأنّنا « كفيناك المستهزئين » بإنزال العذاب عليهم وهم « الّذين يجعلون مع الله إلها آخر فسوف يعلمون » .

قوله تعالى : « ولقد نعلم أنّك يضيق صدرك بما يقولون » رجع ثانيا إلى حزنه صلى الله عليه وآله و ضيق صدره من استهزائهم لمزيد العناية بتسليته و تطييب نفسه وتقوية روحه ، وقد أكثر سبحانه في كلامه وخاصّة في السور المكيّة من ذلك لشدّة الأمر عليه صلى الله عليه وآله .

قوله تعالى : « فسبّح بحمد ربّك و كن من الساجدين و اعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين » وصّاه سبحانه بالتسبيح و التحميد و السجدة و العبادة أو إدامة العبوديّة مفرّعا ذلك على ضيق صدره بما يقولون ففي ذلك استعانة على الغمّ و المصيبة وقد أمره في الآيات السابقة بالصفح و الصبر ، و يستفاد الأمر بالصبر أيضا من قوله : « و اعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين » فإنّ ظاهره الأمر بالصبر على العبوديّة حتّى حين و بذلك يصير الكلام قريب المضمون من قوله تعالى لدفع الشدائد والمقاومة على مرّ الحوادث : « استعينوا بالصبر و الصلاة » البقرة : ١٥٣ .

و بذلك يتأيّد أنّ المراد بالساجدين المصلّون و أنّه أمر بالصلاة وقد سمّيت سجودا تسمية لها باسم أفضل أجزائها و يكون المراد بالتسبيح و التحميد اللفظيّ منهما كقول سبحان الله و الحمدلله أو ما في معناهما نعم لو كان المراد بالصلاة في آية البقرة التوجّه إلى الله سبحانه أمكن أن يكون المراد بالتسبيح و التحميد - أو بهما و بالسجود - المعنى اللغويّ و هو تنزيهه تعالى عمّا يقولون و الثناء عليه بما أنعم به عليه من النعم و التذلّل له تذلّل العبوديّة .

و أمّا قوله : « و اعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين » فإن كان المراد به الأمر بالعبادة كان كالمفسّر للآية السابقة و إن كان المراد الأخذ بالعبوديّة - كما هو

ظاهر السياق ، و خاصّة سياق الآيات السابقة الآمرة بالصفح و الإعراض ولازمهما الصبر ـ كان بقرينة تقييده بقوله : «حتّى يأتيك اليقين» أمرا بانتهاج منهج التسليم و الطاعة و القيام بلوازم العبوديّة .

و على هذا فالمراد بإتيان اليقين حلول الأجل و نزول الموت الّذي يتبدّل به الغيب من الشهادة و يعود به الخبر عيانا ، و يؤيّد ذلك تفريع ما تقدّم من قوله : « فاصفح الصفح الجميل » على قوله : « و ما خلقنا السماوات و الأرض و ما بينهما إلّا بالحقّ و إنّ الساعة لآتية » فإنّه بالحقيقة أمر بالعفو و الصبر على ما يقولون لأنّ لهم يوما ينتقم الله منهم ويجازيهم بأعمالهم فيكون معنى الآية دُم على العبوديّة و اصبر على الطاعة و عن المعصية و على مرّ ما يقولون حتّى يدركك الموت وينزل عليك عالم اليقين فتشاهد ما يفعل الله بهم ربك .

و في التعبير بمثل قوله : « حتّى يأتيك اليقين » إشعار أيضا بذلك فإنّ العناية فيه بأنّ اليقين طالب له وسيدركه فليعبد ربّه حتّى يدركه و يصل إليه ، و هذا هو عالم الآخرة الّذي هو عالم اليقين العامّ بما وراء الحجاب دون الاعتقاد اليقينيّ الّذي ربّما يحصل بالنظر أو بالعبادة .

و بذلك يظهر فساد ما ربّما قيل : إنّ الآية تدلّ على ارتفاع التكليف بحصول اليقين ، و ذلك لأنّ المخاطب به النبيّ ﷺ وقد دلّت آيات كثيرة من كتاب الله أنّه من الموقنين و أنّه على بصيرة و أنّه على بيّنة من ربّه و أنّه معصوم و أنّه مهديّ بهداية الله سبحانه إلى غير ذلك . مضافا إلى ما قدّمناه من دلالة الآية على كون المراد باليقين هو الموت .

و سنفرد لدوام التكليف بحثا عقليّا بعد الفراغ عن البحث الروائيّ إن شاء الله تعالى .

« بحث روائی »

في الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه و ابن النجّار عن عليّ بن أبي طالب في قوله : « فاصفح الصفح الجميل » قال : الرضا بغير عتاب .

و في المجمع حكي عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّ الصفح الجميل هو العفو من غير عتاب .

و في العيون بإسناده عن عليّ بن الحسن بن فضّال عن أبيه عن الرضا عليه السلام في الآية قال : العفو من غير عتاب .

و في التهذيب بإسناده عن محمّد بن مسلم قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن السبع المثاني و القرآن العظيم هي فاتحة الكتاب ؟ قال : نعم . قلت : بسم الله الرحمن الرحيم من السبع ؟ قال : نعم هي أفضلهنّ .

أقول : و هو مرويّ من طرق الشيعة عن أمير المؤمنين عليه السلام و غير واحد من أئمّة أهل البيت عليهم السلام ، و من طرق أهل السنّة عن عليّ و عدّة من الصحابة كعمر ابن الخطّاب و عبدالله بن مسعود و ابن عبّاس و اُبيّ بن كعب و أبي هريرة وغيرهم.

و في الدرّ المنثور أخرج الطبرانيّ في الأوسط عن ابن عبّاس قال : سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وآله قال : أرأيت قول الله : « كما أنزلنا على المقتسمين » ؟ قال : اليهود و النصارى . قال : « الّذين جعلوا القرآن عضين » ؟ قال : آمنوا ببعض و كفروا ببعض .

أقول : وقد عرفت فيما مرّ أنّ مضمون الرواية لايلائم كون السورة مكّيّة .

و في تفسير العيّاشيّ عن زرارة و حمران و محمّد بن مسلم عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام عن قوله : الّذين جعلوا القرآن عضين » قالا : هم قريش .

وفي المعاني بإسناده عن عبدالله بن عليّ الحلبيّ قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : مكث رسول الله صلى الله عليه وآله بمكّة بعد ماجاء الوحي عن الله تبارك و تعالى ثلاث عشر سنة مستخفيا منها ثلاث سنين خائفاً لايظهر حتّى أمر الله عزّ وجلّ أن يصدع بما اُمر فأظهر حينئذ الدعوة .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن جرير عن أبي عبيدة أنّ عبد الله بن مسعود قال : مازال النبيّ صلى الله عليه وسلم مستخفيا حتّى نزل : « فاصدع بما تؤمر » فخرج هو و أصحابه .

وفي تفسير العياشيّ عن محمّد بن عليّ الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اكتتم رسول الله صلى الله عليه وآله بمكّة سنين ليس يظهر وعليّ معه وخديجة ثمّ أمره الله أن يصدع بما يؤمر فظهر رسول الله صلى الله عليه وآله فجعل يعرض نفسه على قبائل العرب فإذا أتاهم قالوا : كذّاب امض عنّا .

و في تفسير العيّاشيّ عن أبان بن عثمان الأحمر رفعه قال : كان المستهزؤن خمسة من قريش: الوليد بن المغيرة المخزوميّ والعاص بن وائل السهميّ والحارث ابن حنظلة [1] و الأسود بن عبد يغوث بن وهب الزهريّ والأسود بن المطّلب بن أسد فلمّا قال الله : « إنّا كفيناك المستهزئين » علم رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قدأخزاهم فأماتهم الله بشرّ ميتات ،

أقول : و رواه الصدوق في المعاني بإسناده عن أبان وروى فيه أيضا والطبرسيّ في الاحتجاج عن موسى بن جعفر عن آبائه عن عليّ عليه السلام ما في هذا المعنى وهو حديث طويل فيه تفصيل هلاك كلّ من هؤلاء الخمسة لعنهم الله ، و روي كون المستهزئين خمسة من قريش عن عليّ وعن ابن عبّاس مع سبب هلاكهم .

و الروايات مع ذلك مختلفة من طرق أهل السنّة من جهة عددهم و أسمائهم وأسباب هلاكهم ، والّذي اتّفق فيه حديث الفريقين هوماقدّمناه .

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه والديلميّ عن أبي الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما اُوحي إليّ أن أكون تاجراً ولا أجمع المال متكاثراً ولكن اُوحي إليّ : أن سبّح بحمد ربّك و كن من الساجدين واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين .

أقول : وروي ما في معناه أيضا عن ابن مردويه عن ابن مسعود عنه صلى الله عليه وسلم .

وفيه أخرج البخاريّ وابن جرير عن اُمّ العلاء أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل

---

(١) طلاطلة ط .

على عثمان بن مظعون وقد مات فقلت : رحمة الله عليك أبا السائب فشهادتي عليك لقد أكرمك الله فقال : وما يدريك أنّ الله أكرمه ؟ أمّا هو فقد جاءه اليقين إنّي لأرجو له الخير .

و في الكافي بإسناده عن حفص بن غياث قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : إنّ من صبر صبر قليلا ومن جزع جزع قليلا .

ثمّ قال : عليك بالصبر في جميع اُمورك فإنّ الله عزّ وجلّ بعث محمّدا و أمره بالصبر و الرفق فقال : « واصبر على مايقولون واهجرهم هجرا جميلا و ذرني والمكذّبين اُولي النعمة » و قال تبارك و تعالى : « ادفع بالّتي هي أحسن السيّئة فإذا الّذي بينك وبينه عداوة كأنّه وليّ حميم ومايلقّاها إلّا الّذين صبروا ومايلقّاها إلّا ذوحظّ عظيم » .

فصبر رسول الله صلّى الله عليه وآله حتّى نالوه بالعظائم ورموه بها وضاق صدره وقال الله : « ولقد نعلم أنّك يضيق صدرك بمايقولون فسبّح بحمد ربّك و كن من الساجدين ».

﴿ بحث فلسفى فى كيفية وجود التكليف ودوامه ﴾

قد تقدّم في خلال أبحاث النبوّة و كيفيّة انتشاء الشرائع السماويّة في هذا الكتاب أنّ كلّ نوع من أنواع الموجودات له غاية كماليّة هو متوجّه إليها ساع نحوها طالب لها بحركة وجوديّة تناسب وجوده لايسكن عنها دون أن ينالها إلّا أن يمنعه عن ذلك مانع مزاحم فيبطل دون الوصول إلى غايته كالشجرة تقف عن الرشد و النموّ قبل أن تبلغ غايتها لآفات تعرضها ، و تقدّم أيضا أنّ الحرمان من بلوغ الغايات إنّما هو في أفراد خاصّة من الأنواع و أمّا النوع بنوعيّته فلا يتصوّر فيه ذلك .

و أنّ الإنسان و هو نوع وجوديّ له غاية وجوديّة لا ينالها إلّا بالاجتماع المدنيّ كما يشهد به تجهيز وجوده بمالايستغني به عن سائر أمثاله كالذكورة والاُنوثة والعواطف والإحساسات و كثرة الحوائج وتراكمها .

وأنّ تحقّق هذا الاجتماع وانعقاد المجتمع الإنسانيّ يحوج أفراد المجتمع إلى أحكام وقوانين ينتظم باحترامها والعمل بها شتات اُمورهم ويرتفع بها اختلافاتهم الضروريّة ويقف بها كلّ منهم في موقفه الّذي ينبغي له و يحوز بها سعادته و كماله الوجوديّ ، و هذه الأحكام والقوانين العمليّة في الحقيقة منبعثة عن الحوائج الّتي تهتف بها خصوصيّة وجود الإنسان وخلقته الخاصّة بما لها من التجهيزات البدنيّة والروحيّة كما أنّ خصوصيّة وجوده وخلقته مرتبطة بخصوصيّات العلل و الأسباب التي تكوّن وجود الإنسان من الكون العامّ .

وهذا معنى كون الدين فطريّا أي أنّه مجموع أحكام و قوانين يرشد إليها وجود الإنسان بحسب التكوين و إن شئت فقل : سنن يستدعيها الكون العامّ فلو اُقيمت أصلحت المجتمع و بلغت بالأفراد غايتها في الوجود و كمالها المطلوب ولو تركت واُبطلت أفسدت العالم الإنساني وزاحمت الكون العامّ في نظامه .

و أنّ هذه الأحكام و القوانين سواءاً كانت معامليّة اجتماعيّة تصلح بها حال المجتمع ويجمع بها شمله أوعباديّة تبلغ بالإنسان غاية كماله من المعرفة والصلاح في مجتمع صالح فإنّها جميعا يجب أن يتلقّاها الإنسان من طريق نبوّة إلهيّة ووحي سماويّ لاغير .

و بهذه الاُصول الماضية يتبيّن أنّ التكليف الإلهيّ يلازم الإنسان ما عاش في هذه النشأة الدنيويّة سواء كان في نفسه ناقصا لم يكمل وجوداً بعدُ أو كاملا علما و عملا : أمّا لو كان ناقصا فظاهر ، و أمّا لو كان كاملا فلأنّ معنى كماله أن يحصل له في جانبي العلم و العمل ملكات فاضلة يصدر عنها من الأعمال المعامليّة ما يلائم المجتمع و يصلحه و يتمكّن من كمال المعرفة و صدور الأعمال العباديّة الملائمة للمعرفة كما تقتضيه العناية الإلهيّة الهادية للإنسان إلى سعادته .

و من المعلوم أنّ تجويز ارتفاع التكليف عن الإنسان الكامل ملازم لتجويز تخلّفه عن الأحكام و القوانين و هو فيما يرجع إلى المعاملات يوجب فساد المجتمع والعناية الإلهيّة تأباه . وفيما يرجع إلى العبادات يوجب تخلّف الملكات عن آثارها

فان الأفعال مقدمات معدة لحصول الملكات ما لم تحصل و إذا حصلت عادت تلك الأفعال آثاراً لها تصدر عنها صدوراً لا تخلف فيه .

و من هنا يظهر فساد ماربما يتوهم أن الغرض من التكليف تكميل الإنسان و إيصاله غاية وجوده فاذا كمل لم يكن لبقاء التكليف معنى .

وجه الفساد أن تخلف الإنسان عن التكليف الإلهي و إن كان كاملا ، في المعاملات يفسد المجتمع و فيه إبطال العناية الإلهية بالنوع ، وفي العبادات يستلزم تخلف الملكات عن آثارها ، و هو غير جائز ، ولو جاز لكان فيه إبطال الملكة و فيه أيضا إبطال العناية . نعم بين الإنسان الكامل و غيره فرق في صدور الأفعال و هو أن الكامل مصون عن المخالفة لمكان الملكة الراسخة بخلاف غير الكامل والله المستعان .

سورة النحل مكيّة و هي مائة و ثمان و عشرون آية

بسم الله الرحمن الرحيم اتى امر الله فلا تستعجلوه سبحانه و تعالى
عما يشركون (١) ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده
ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون (٢) خلق السموات و الارض بالحق
تعالى عما يشركون (٣) خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين (٤)
و الانعام خلقها لكم فيها دفء و منافع و منها تأكلون (٥) و لكم فيها
جمال حين تريحون و حين تسرحون (٦) و تحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا
بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم (٧) والخيل والبغال والحمير
لتركبوها و زينة و يخلق ما لا تعلمون (٨) و على الله قصد السبيل ومنها
جائر ولو شاء لهديكم اجمعين (٩) هو الذى انزل من السماء ماء لكم منه
شراب و منه شجر فيه تسيمون (١٠) ينبت لكم به الزرع و الزيتون والنخيل
و الاعناب و من كل الثمرات ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون (١١) و سخر
لكم الليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره ان في ذلك
لايات لقوم يعقلون (١٢) و ما ذرا لكم في الارض مختلفا الوانه ان في
ذلك لاية لقوم يذكرون (١٣) وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا
و تستخرجوا منه حلية تلبسونها و ترى الفلك مواخر فيه و لتبتغوا من فضله

وَ لَعَلَّكُم تَشْكُرُونَ (١٤) وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ أَنْهَاراً وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٥) وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ (١٦) أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (١٧) وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (١٨) وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَ مَا تُعْلِنُونَ (١٩) وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ (٢٠) أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ (٢١) .

﴿بيان﴾

الغالب على الظنّ ـ إذا تدبّرنا السورة ـ أنّ صدر السورة ممّا نزلت في أواخر عهد النبيّ ﷺ بمكّة قبيل الهجرة ، و هي أربعون آية يذكر الله سبحانه في شطر منها أنواع نعمه السماويّة و الأرضيّة ممّا تقوم به حياة الإنسان و ينتفع به في معاشه نظاما متقنا و تدبيراً متّصلا يدلّ على وحدانيّته تعالى في ربوبيّته .

و يحتجّ في شطر آخر على بطلان مزاعم المشركين و خيبة مساعيهم و أنّه سيجازيهم كما جازى أمثالهم من الاُمم الماضية و سيفصل القضاء بينهم يوم القيامة .

وقد افتتح سبحانه هذه الآيات بقوله : « أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه و تعالى عمّا يشركون » مفرّعاً آيات الاحتجاج على ما فيه من التنزيه و التسبيح و من ذلك يعلم أنّ عمدة الغرض في صدر السورة الإنباء بإشراف الأمر الإلهيّ و دنوّه منهم و قرب نزوله عليهم ، و فيه إيعاد للمشركين فقد كانوا يستعجلون النبيّ صلّى الله عليه و آله ـ استهزاء به ـ لما كانوا يسمعون كلام الله سبحانه يذكر كثيراً نزول أمره تعالى و ينذرهم به و فيه مثل قوله للمؤمنين : « فاعفوا و اصفحوا حتّى يأتي الله بأمره » و ليس إلّا أمره تعالى بظهور الحقّ على الباطل و التوحيد على الشرك و الإيمان على الكفر هذا ما يعطيه التدبّر في صدر السورة .

و أمّا ذيلها و هي ثمان و ثمانون آية من قوله : « و الّذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا » إلى آخر السورة على ما بينها من الاتّصال و الارتباط فسياق الآيات فيه يشبه أن تكون ممّا نزلت في أوائل عهد النبيّ صلّى الله عليه وآله بالمدينة بعيد الهجرة ـ فصدر السورة و ذيلها متقاربا النزول ـ و ذلك لما فيها من آيات لا تنطبق مضامينها إلّا على بعض الحوادث الواقعة بعيد الهجرة كقوله تعالى : « والّذين هاجروا في الله » الآية وقوله : « ولقد نعلم أنّهم يقولون إنّما يعلّمه بشر » الآية النازلة على قول في سلمان الفارسيّ وقد آمن بالمدينة ، وقوله : « من كفر بالله من بعد إيمانه إلّا من اُكره » الآية النازلة في عمّار ـ كما سيأتي ـ و كذا الآيات النازلة في اليهود والآيات النازلة في الأحكام كلّ ذلك يفيد الظنّ بكون الآيات مدنيّة .

و مع ذلك فاختلاف النزول لائح من بعضها كقوله : « و الّذين هاجروا » الخ الآية ٤١ ، وقوله : « و إذا بدّلنا آية مكان آية » الآية ١٠١ إلى تمام آيتين أو خمس آيات ، و قوله : « من كفر بالله من بعد إيمانه » الآية ١٠٦ و عدّة آيات تتلوها .

والإنصاف ـ بعد ذلك كلّه ـ أنّ قوله تعالى : « و الّذين هاجروا » الآية ٤١ إلى تمام آيتين ، و قوله : « من كفر بالله من بعد إيمانه » الآية ١٠٦ و بضع آيات بعدها ، و قوله : « و إن عاقبتم فعاقبوا » الآية ١٢٦ و آيتان بعدها مدنيّة لشهادة سياقها بذلك ، و الباقي أشبه بالمكّيّة منها بالمدنيّة . و هذا و إن لم يوافق شيئاً من المأثور لكنّ السياق يشهد به وهو أولى بالاتّباع . وقد مرّ في تفسير آية ١١٨ من سورة الأنعام احتمال أن تكون نازلة بعد سورة النحل وهي مكّيّة . والغرض الّذي هو كالجامع لآيات ذيل السورة أنّ فيها أمراً بالصبر و وعداً حسناً على الصبر في ذات الله .

وغرض السورة الإخبار بإشراف أمر الله و هو ظهور الدين الحقّ عليهم ، و يوضح تعالى ذلك ببيان أنّ الله هو الإله المعبود لا غير لقيام تدبير العالم به كما أنّ الخلقة قائمة به ولانتهاء جميع النعم إليه ، وانتفاء ذلك عن غيره ، فالواجب أن يعبد الله ولا يعبد غيره ، وبيان أنّ الدين الحقّ لله فيجب أن يوحّد به ولا يشرّع دونه دين

و ردّ ماأبداه المشركون من الشبهة على النبوّة والتشريع وبيان اُمور من الدين الإلهيّ .

هذا هو الّذي يرومه معظم آيات السورة و تنعطف إلى بيانه مرّة بعد مرّة و في ضمنها آيات تتعرّض لأمر الهجرة وما يناسب ذلك ممّا يحوم حولها .

قوله تعالى : « أتى أمرالله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عمّا يشركون» ظاهر السياق أنّ الخطاب للمشركين لأنّ الآيات التالية مسوقة احتجاجاً عليهم إلى قوله في الآية الثانية والعشرين : « إلهكم إله واحد » و وجه الكلام فيها إلى المشركين ، و هي جميعاً كالمتفرّعة على قوله في ذيل هذه الآية : « سبحانه و تعالى عمّا يشركون » و مقتضاه أن يكون الأمر الّذي أخبر باتيانه أمراً يطهّر ساحة الربوبيّة من شركهم بحسم مادّته ، ولم تقع في كلامه حكاية استعجال من المؤمنين في أمر بل المذكور استعجال المشركين بما كان يذكر في كلامه تعالى من أمر الساعة و أمر الفتح وأمر نزول العذاب كما يشير إليه قوله : « قل أرأيتم إن أتاكم عذابه بياتاً أو نهاراً ماذا يستعجل منه المجرمون - إلى قوله - ويستنبئونك أحقّ هو قل إي وربّي إنّه لحقّ وماأنتم بمعجزين » يونس : ٥٣ إلى غير ذلك من الآيات .

وعلى هذا فالمراد بالأمر ماوعدالله النبيّ ﷺ والّذين آمنوا وأوعد المشركين مرّة بعد مرّة في كلامه أنّه سينصر المؤمنين و يخزي الكافرين ويعذّبهم ويظهر دينه بأمر من عنده كما قال : « فاعفوا واصفحوا حتّى يأتي الله بأمره » البقرة : ١٠٩ . و إليه يعود أيضاً ضمير « فلا تستعجلوه » على مايفيده السياق أويكون المراد باتيان الأمر إشرافه على التحقّق وقربه من الظهور ، وهذا شائع في الكلام يقال لمن ينتظر ورود الأمير : هذا الأمير جاء وقد دنا مجيئه ولم يجيء بعد .

و على هذا أيضا يكون قوله : « سبحانه و تعالى عمّا يشركون » من قبيل الالتفات من الخطاب إلى الغيبة إشارة إلى أنّهم ينبغي أن يعرض عن مخاطبتهم ومشافهتهم لانحطاط أفهامهم لشركهم ولم يستعجلوا نزول الأمر إلّا لشركهم استهزاء وسخريّة .

وبما مرّ يندفع ماذكره بعضهم أنّ الخطاب في الآية للمؤمنين أو للمؤمنين والمشركين جميعا فإنّ السياق لايلائمه .

على أنّه تعالى يخصّ في كلامه الاستعجال بغير المؤمنين و ينفيه عنهم قال : « يستعجل بها الّذين لايؤمنون بها والّذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنّها الحقّ » الشورى : ١٨ .

و كذا ماذكروه أنّ المراد بالأمر هو يوم القيامة وذلك أنّ المشركين و إن كانوا يستعجلونه أيضاً كما يدلّ عليه قولهم على ماحكاه الله تعالى : « متى هذا الوعد إن كنتم صادقين » يس : ٤٨ لكن سياق الآيات لايساعد عليه كما عرفت .

و من العجيب مااستدلّ به جمع منهم على أنّ المراد بالأمر يوم القيامة أنّه تعالى لمّا قال في آخر سورة الحجر : « فوربّك لنسألنّهم أجمعين » و كان فيه تنبيه على حشر هؤلاء و سؤالهم قال في مفتتح هذه السورة : « أتى أمر الله » فأخبر بقرب يوم القيامة ، و كذا قوله في آخر الحجر : « واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين » وهو مفسّر بالموت شديد المناسبة بأن يكون المراد بالأمر في هذه السورة يوم القيامة و ممّا يؤكّد المناسبة قوله هناك : « يأتيك » وههنا : « أتى » . و أمثال هذه الأقاويل الملفّقة ممّا لاينبغي أن يلتفت إليه .

و نظيره قول بعضهم : إنّ المراد بالأمر واحدة الأوامر و معناه الحكم كأنّه يشير به إلى ما في السورة من أحكام العهد و اليمين و محرّمات الأكل و غيرها ، و الخطاب على هذا للمؤمنين خاصّة و هو كما ترى .

قوله تعالى : « ينزّل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده » إلى آخر الآية . الناس على اختلافهم الشديد قديماً و حديثاً في حقيقة الروح لايختلفون في أنّهم يفهمون منه معنى واحداً وهو ما به الحياة الّتي هي ملاك الشعور و الارادة فهذا المعنى هو المراد في الآية الكريمة .

و أمّا حقيقته إجمالا فالّذي يفيده مثل قوله تعالى : « يوم يقوم الروح والملائكة صفّا » النبأ : ٣٨ ، و قوله : « يعرج إليه الملائكة و الروح » المعارج : ٤ و غيرهما

أنّه موجود مستقلّ ذوحياة وعلم و قدرة وليس من قبيل الصفات والأحوال القائمة بالأشياء كما ربّما يتوهّم ، وقد أفاد بقوله : « قل الروح من أمر ربّي » أنّه من سنخ أمره ، و عرّف أيضا أمره بمثل قوله : « إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الّذي بيده ملكوت كلّ شيء » يس : ٨٣ فدلّ على أنّه كلمة الإيجاد الّتي يوجد سبحانه بها الأشياء أي الوجود الّذي يفيضه عليها لكن لا من كلّ جهة بل من جهة استناده إليه تعالى بلا مادّة ولا زمان ولا مكان كما يفيده قوله : « و ما أمرنا إلّا واحدة كلمح بالبصر » القمر : ٥٠ فإنّ هذا التعبير إنّما يورد فيما لا تدريج فيه أي لا مادّة ولا حركة له ، وليكن هذا الإجمال عندك حتّى يرد عليك تفصيله فيما سيأتي إن شاء الله في تفسير سورة الإسراء .

فتحصّل أنّ الروح كلمة الحياة الّتي يلقيها الله سبحانه إلى الأشياء فيحييها بمشيّته ، و لذلك سمّاه وحيا و عدّ إلقاءه و إنزاله على نبيّه إيحاء في قوله : « و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » الشورى : ٥٢ فإنّ الوحي هو الكلام الخفي و التفهيم بطريق الإشارة و الإيماء فيكون إلقاء كلمته تعالى - كلمة الحياة - إلى قلب النبيّ عليه السلام وحيا للروح إليه فافهم ذلك .

فقوله تعالى : « ينزّل الملائكة بالروح من أمره » الباء للمصاحبة أو للسببيّة ولا كثير تفاوت بينهما في المآل كما هو ظاهر عند المتأمّل فإنّ تنزيل الملائكة بمصاحبة الروح إنّما هو لإلقائه في روع النبيّ عليه السلام ليفيض عليه المعارف الإلهيّة و كذا تنزيلهم بسبب الروح لأنّ كلمته تعالى أعني كلمة الحياة تحكم في الملائكة و تحييهم كما تحكم في الإنسان و تحييه ، و ضمير « ينزّل » له تعالى و الجملة استئناف تفيد تعليل قوله في الآية السابقة : « سبحانه و تعالى عمّا يشركون » .

و المعنى أنّ الله منزّه و متعال عن شركهم أو عن الشريك الّذي يدعونه له و لتنزّهه و تعاليه عن الشريك ينزّل سبحانه الملائكة بمصاحبة الروح الّذي هو من سنخ أمره و كلمته في الإيجاد - أو بسببه - على من يشاء من عباده أن أنذروا أنّه لا إله إلّا أنا فاتّقون .

و ذكر بعضهم أنّ المراد بالروح الوحي أو القرآن و سمّي روحاً لأنّ به حياة القلوب كما أنّ الروح الحقيقيّ به حياة الأبدان. قال: و قوله: «من أمره» أي بأمره و نظيره قوله: «يحفظونه من أمر الله» أي بأمر الله لأنّ أحدا لايحفظه عن أمره. انتهى.

أمّا قوله: إنّ «من» في قوله «من أمره» بمعنى الباء استناداً إلى قوله: «يحفظونه من أمر الله» أي بأمر الله الخ فقد مرّ في تفسير سورة الرعد أنّ «من» على ظاهر معناه و أنّ بعض أمره تعالى يحفظ الأشياء عن بعض أمره فلا وجه لأخذ «من أمره» بمعنى «بأمره» بل قوله «بالروح من أمره» معناه بالروح الكائن من أمره ـ على أنّ الظرف مستقرّ لا لغو ـ كما في قوله: «قل الروح من أمر ربّي» و معناه ما تقدّم.

و أمّا قوله: إنّ الروح بمعنى الوحي أو القرآن و كذا قول بعضهم: إنّه بمعنى النبوّة فلا يخلو عن وجه بحسب النتيجة بمعنى أنّ نتيجة نزول الملائكة بالروح من أمره هو الوحي أو النبوّة، و أمّا في نفسه و هو أن يسمّى الوحي أو النبوّة روحا باشتراك لفظيّ أو مجازا من حيث إنّه يحيي القلوب و يعمرها كما أنّ الروح به حياة الأبدان و عمارتها فهو فاسد لما بيّنّاه مراراً أنّ الطريق إلى تشخيص مصاديق الكلمات في كلامه تعالى هو الرجوع إلى سائر مايصلح من كلامه لتفسيره دون الرجوع إلى العرف و ما يراه في مصاديق الألفاظ.

و المتحصّل من كلامه سبحانه أنّ الروح خلق من خلق الله و هو حقيقة واحدة ذات مراتب و درجات مختلفة منها ما في الحيوان و غير المؤمنين من الإنسان و منها ما في المؤمنين من الإنسان قال تعالى: «و أيّدهم بروح منه» المجادلة: ٢٢ و منها ما يتأيّد به الأنبياء والرسل كماقال: «وأيّدناه بروح القدس» البقرة: ٨٧ و قال: «و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا» الشورى: ٥٢ على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

هذا ما تفيده الآيات الكريمة و أمّا أنّ إطلاق اللفظ على هذا المعنى هل هي

حقيقة أو مجاز و ما أمعنوا في البحث أنّه من الاستعارة المصرّحة أو استعارة بالكناية أو أنّ قوله : « بالروح من أمره » من قبيل التشبيه لذكر المشبّه صريحا بناء على كون « من » في قوله : « من أمره » بيانيّة كما صرّحوا في قوله : « حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » البقرة : ١٨٧ أنّه من التشبيه للتصريح بالمشبّه في متن الكلام فكلّ ذلك من الأبحاث الأدبيّة الفنّيّة الّتي ليس لها كثير تأثير في الحصول على الحقائق .

وذكر بعضهم أنّ « من أمره » بيان للروح و « من » للتبيين والمراد بالروح الوحي ، كما تقدّم .

وفيه أنّه مدفوع بقوله تعالى : « قل الروح من أمر ربّي » فإنّ من الواضح أنّ الآيتين تسلكان مسلكا واحدا ، و ظاهر آية الإسراء أنّ « من » فيها للابتداء أو للنشوء ، والمراد بيان أنّ الروح من سنخ الأمر وشأن من شؤونه ويقرب منها قوله تعالى : « تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم من كلّ أمر » القدر : ٤ .

و ذكر بعضهم أنّ المراد بالروح هو جبريل وأيّده بقوله : « نزل به الروح الأمين على قلبك » الشعراء : ١٩٤ فإنّ من المسلّم أنّ المراد به في الآية ، هو جبريل و الباء للمصاحبة و المراد بالملائكة ملائكة الوحي وهم أعوان جبريل ، و المراد بالأمر واحد الأوامر ، والمعنى ينزّل تعالى ملائكة الوحي بمصاحبة جبريل بأمره و إرادته .

وفيه أنّ هذه الآية نظيرة قوله تعالى : « يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق » المؤمن : ١٥ و ظاهره لا يلائم كون المراد بالروح هو جبريل .

و أردء الوجوه ماذكره بعضهم أنّ المراد بالروح أرواح الناس لاينزل ملك إلّا ومعه واحد من الأرواح ، وهو منقول عن مجاهد ، وفساده ظاهر .

و قوله : « على من يشاء من عباده » أي إنّ بعث الرسل و تنزيل الملائكة بالروح من أمره عليهم متوقّف على مجرّد المشيّة الإلهيّة من غير أن يقهره تعالى

في ذلك قاهر غيره فيجبره على الفعل أو يمنعه من الفعل كما في سائر أفعاله تعالى فإنّه تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد .

فلا ينافي ذلك كون فعله ملازما لحكم ومصالح ومختلفا باختلاف الاستعدادات لايقع إلّا عن استعداد في المحلّ و صلاحية للقبول فإنّ استعداد المستعدّ ليس إلّا كسؤال السائل فكما أنّ سؤال السائل إنّما يقرّبه من جود المسؤل و عطائه من غير أن يجبره على الإعطاء و يقهره ، كذلك الاستعداد في تقريبه المستعدّ لإفاضته تعالى وحرمان غير المستعدّ من ذلك فهو تعالى يفعل مايشاء من غير أن يوجبه عليه شيء أو يمنعه عنه شيء لكنّه لايفعل شيأً ولا يفيض رحمة إلّا عن استعداد فيما يفيض عليه وصلاحية منه .

وقد أفاد ذلك في خصوص الرسالة حيث قال : « و إذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتّى نؤتى مثل ما اُوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الّذين أجرموا صغار عندالله و عذاب شديد بما كانوا يمكرون » الأنعام : ١٢٤ فإنّ الآية ظاهرة في أنّ الموارد مختلفة في قبول كرامة الرسالة و أنّ الله سبحانه أعلم بالمورد الّذي يصلح لها ويستأهل لتلك الكرامة و هو غير هؤلاء المجرمين الماكرين وأمّاهم فليس لهم عندالله إلّا الصغار والعذاب لإجرامهم ومكرهم . هذا .

ومن هنا يظهر فساد استدلال بعضهم بالآية على نفي المرجّح في موردالرسالة ومحصّل ماذكره أنّ الآية تعلّق الرسالة على مجرّد المشيّة الإلهيّة من غير أن تقيّدها بشيء فالرسول إنّما ينال الرسالة بمشيّة من الله لا لاختصاصه بصفات تؤهّله لذلك ويرجّحه على غيره ووجه الفساد ظاهر ممّا تقدّم .

ونظيره في الفساد الاستدلال بالآية على كون الرسالة عطائيّة غير كسبيّة ، و ذلك أنّه تعالى غير محكوم عليه في ماينسب إليه من الفعل لايفعل إلّا مايشاء ، و الاُمور العطائيّة والكسبيّة في ذلك سواء ، ولا شيء يقع في الوجود إلّا بإذنه .

وقوله : « أن أنذروا أنّه لاإله إلّا أنا فاتّقون » بيان لقوله : « ينزّل الملائكة بالروح » لكونه في معنى الوحي أوبيان للروح بناء على كونه بمعنى الوحي ،والإنذار

هو إخبار فيه تخويف كما أنّ التبشير هو إخبار فيه سرور على ماذكره الراغب أو إعلام بالمحذور كماذكره غيره ، والتقدير على الأوّل أخبروهم مخوّفين بوحدانيّتي في الاُلوهيّة ووجوب تقواي ، و على الثاني أعلموهم ذلك ، على أن يكون « أنّه » مفعولا ثانيا لامنصوبا بنزع الخافض .

وقد علم بذلك أنّ قوله : « فاتّقون » متفرّع على قوله : « لاإله إلّا أنا » والجملتان جميعا مفعول ثان أو في موضعه لقوله : « أنذروا » ويوضح ذلك أنّ الإله وهو الّذي يبتدىء منه وينتهي إليه كلّ شيء أوالمعبود بالحقّ من لوازم صفة اُلوهيّته أن يتّقيه الإنسان لتوقّف كلّ خير وسعادة إليه فلو فرض أنّه واحد لاشريك له في اُلوهيّته كان لازمه أن يتّقى وحده لأنّ التقوى وهو إصلاح مقام العمل فرع لما في مقام الاعتقاد والنظر فعبادة الآلهة الكثيرين و الخضوع لهم لايجامع الاعتقاد بإله واحد لاشريك له الّذي هوالقيّوم على كلّ شيء وبيده زمام كلّ أمر ، ولذالم يؤمر نبيّ أن يدعو إلى توحيد من غير عمل أو إلى عمل من غير توحيد قال تعالى : « وما أرسلنامن قبلك من رسول إلّا نوحي إليه أنّه لاإله إلّا أنا فاعبدون » الأنبياء : ٢٥ .

فالّذي اُمر الرسل بالإنذار به في الآية هو مجموع قوله :« أنّه لاإله إلّا أنا فاتّقون » وهوتمام الدين لاندراج الاعتقادات الحقّة في التوحيد والأحكام العمليّة جميعا في التقوى ، ولا يعبؤ بما ذكره بعضهم أنّ قوله « فاتّقون » للمستعجلين من الكفّار المذكورين في الآية الاُولى أولخصوص كفّار قريش من غير أن يكون داخلا فيما اُمر به الرسل من الإنذار .

قوله تعالى : « خلق السماوات والأرض بالحقّ تعالى عمّا يشركون » تقدّم معنى خلق السماوات و الأرض بالحقّ ، و لازم خلقها بالحقّ أن لا يكون للباطل فيها أثر ، و لذلك عقّبه بتنزيهه عن الشركاء الّذين يدعونهم ليشفعوا لهم عندالله و يهدوهم إلى الخير و يقوهم الشرّ فإنّهم من الباطل الّذي لا أثر له .

و في الآية و الآيات التالية لها احتجاج على وحدانيّته تعالى في الاُلوهيّة و الربوبيّة من جهتي الخلق و التدبير جميعا فإنّ الخلق و الإيجاد آية الاُلوهيّة و

كون الخلق بعضها نعمة بالنسبة إلى بعض آية الربوبيّة لأنّ الشيء لا يكون نعمة بالنسبة إلى آخر إلّا عن ارتباط بينهما واتّصال من أحدهما بالآخر يؤدّي إلى نظام جامع بينهما و تدبير واحد يجمعهما، و وحدة التدبير آية وحدة المدبّر فكون ما في السماوات و الأرض من مخلوق نعما للإنسان يدلّ على أنّ الله سبحانه وحده ربّه و ربّ كلّ شيء.

قوله تعالى: «خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين» المراد به الخلق الجاري في النوع الإنساني وهو جعل نسله من النطفة فلا يشمل آدم و عيسى عليهما السلام.

و الخصيم صفة مشبهة من الخصومة و هي الجدال، و الآية و إن أمكن أن تحمل على الامتنان حيث إنّ من عظيم المنّ أن يبدّل الله سبحانه بقدرته التامّة قطرة من ماء مهين إنسانا كامل الخلقة منطيقا متكلّما ينبىء عن كلّ ما جلّ و دقّ ببيانه البليغ لكن كثرة الآيات الّتي توبّخ الإنسان وتقرّعه على وقاحته في خصامه في ربّه كقوله تعالى: «أو لم ير الإنسان أنّا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين و ضرب لنا مثلا و نسي خلقه قال من يحيي العظام و هي رميم» يس: ٧٨ ترجّح أن يكون المراد بذيل الآية بيان وقاحة الإنسان.

و يؤيّد ذلك أيضا بعض التأييد ما في ذيل الآية السابقة من تنزيهه تعالى من شركهم.

قوله تعالى: «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون» الأنعام جمع نعم و هي الإبل و البقر و الغنم سمّيت بذلك لنعمة مسّها بخلاف الحافر الّذي يصلب كذا في المجمع، و في المفردات: الدفء خلاف البرد. انتهى و كأنّ المراد بالدفء ما يحصل من جلودها و أصوافها و أوبارها من الحرارة للاتّقاء من البرد أو المراد بالدفيء ما يدفؤ به.

و المراد بالمنافع سائر ما يستفاد منها لغير الدفيء من أصوافها و أوبارها و جلودها و ألبانها و شحومها و غير ذلك، و قوله: «لكم» يمكن أن يكون متعلّقا بقوله: «خلقها» و يكون قوله: «فيها دفء و منافع» حالا من ضمير «خلقها» و

يمكن أن يكون « لكم » ظرفا مستقرّاً متعلّقا بالجملة الثانية أي في الأنعام دفء كائنالكم .

قوله تعالى : « و لكم فيها جمال حين تريحون و حين تسرحون » الجمال الزينة و حسن المنظر قال في المجمع : الإراحة ردّ الماشية بالعشيّ من مراعيها إلى منازلها و المكان الّذي تراح فيه مراح ، والسروح خروج الماشية إلى المرعى بالغداة يقال سرحت الماشية سرحا و سروحا و سرحها أهلها . انتهى .

يقول تعالى : و لكم في الأنعام منظر حسن حين تردّونها بالعشيّ إلى منازلها و حين تخرجونها بالغداة إلى مراعيها .

قوله تعالى : « و تحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلّا بشقّ الأنفس إنّ ربّكم لرؤف رحيم » الأثقال جمع ثقل و هو المتاع الّذي يثقل حمله ، و المراد بقوله : « بشقّ الأنفس » مشقّة تتحمّلها الأنفس في قطع المسافات البعيدة و المسالك الصعبة .

و المراد أنّ الأنعام كالابل و بعض البقر تحمل أمتعتكم الثقيلة إلى بلد ليس يتيسّر لكم بلوغها إلّا بمشقّة تتحمّلها أنفسكم فرفع عنكم المشاقّ بخلقها وتسخيرها لكم إنّ ربّكم رؤف رحيم .

قوله تعالى : « و الخيل و البغال و الحمير لتركبوها و زينة و يخلق ما لا تعلمون » معطوف على الأنعام فيما مرّ أي و الخيل و البغال و الحمير خلقها لكم لتركبوها و زينةً أي إنّ في خلقها ارتباطاً بمنافعكم و ذلك أنّكم تركبونها و تتّخذونها زينة وجمالا ، وقوله : « ويخلق ما لا تعلمون» أي يخلق مالا علم لكم به من الحيوان و غيره ، و سخّرها لكم لتنتفعوا بها ، والدليل على ما قدّرناه هو السياق .

قوله تعالى : « و على الله قصد السبيل و منها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين» القصد - على ما ذكره الراغب و غيره - استقامة الطريق وهو كونه قيّما على سالكيه يوصلهم إلى الغاية ، والظاهر أنّ المصدر بمعنى الفاعل والاضافة من إضافة الصفة إلى موصوفها والمراد السبيل القاصد بدليل مقابلته بقوله : «ومنها جائر» أي ومن السبيل ما

هو جائر أي مائل عن الغاية يورد سالكيه غيرها و يضلّهم عنها .

والمراد بكون قصد السبيل على الله وجوب جعل سبيل قاصد عليه تعالى يسلكه عباده فيوردهم مورد السعادة و الفلاح و إذ لا حاكم غيره يحكم عليه فهو الّذي أوجب على نفسه أن يجعل لهم طريقا هذا نعته ثمّ يهديهم إليه أمّا الجعل فهو ما جهّز الله كلّ موجود و منها الإنسان من القوى و الأدوات بما لو استعملها كما نظمت أدّته إلى سعادته و كماله المطلوب قال تعالى : « الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى » طه : ٥١ و قال في الإنسان خاصّة : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله الّتي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » الروم : ٣٠ .

و أمّا الهداية فهي الّتي فعلها من ناحية الفطرة و ثنّاها بما من طريق بعث الرسل و إنزال الكتب و تشريع الشرائع قال تعالى : « و نفس و ما سوّاها فألهمها فجورها و تقواها » الشمس : ٨ وقال : « إنّا هديناه السبيل إمّا شاكرا وإمّا كفورا» الدهر : ٣ .

وإنّما أدرج سبحانه هذه الآية بين هذه الآيات الّتي سياقها عدّ النعم العلويّة و السفليّة من السماء و الأرض و الأنعام و الخيل و البغال و الحمير و الماء النازل من السماء و الزرع و نظائرها لما أنّ الكلام انجرّ في آيتي الأنعام و الخيل إلى معنى قطع الطرق وركوب المراكب فناسب أن يذكر ما أنعم به من الطريق المعنويّ الموصل للإنسان إلى غايته الحقيقيّة يبتغيها في مسير الحياة كما أنعم بمثله في عالم المادّة و نشأة الصورة .

فذكر سبحانه أنّ من نعمه الّتي منّ بها على عباده أن أوجب على نفسه لهم سبيلا قاصدا يوصلهم إلى سعادة حياتهم فجعله لهم و هداهم إليه .

وقد نسب سبحانه قصد السبيل إلى نفسه دون السبيل الجائر لأنّ سبيل الضلال ليس سبيلا مجعولا له و في عرض سبيل الهدى و إنّما هو الخروج عن السبيل وعدم التلبّس بسلوكه فليس بسبيل حقيقة و إنّما هو عدم السبيل .

و كيف كان فالآية ظاهرة في نسبة قصد السبيل إليه تعالى وترك نسبة السبيل

الجائر المؤدّي بسبب المقابلة إلى نفي نسبته إليه تعالى.

و إذكان من الممكن أن يتوهّم أنّ لازم جعله قصد السبيل أن يكون مكفورا في نعمته مغلوبا في تدبيره و ربوبيّته حيث جعل السبيل ولم يسلكه الأكثرون و هدى إليه ولم يهتد به المدعوّون دفعه بقوله تعالى: «ولو شاء لهداكم أجمعين» أي إنّ عدم اهتداء الجميع ليس لعجز منه سبحانه عن ذلك أو غلبة من هؤلاء المتخلّفين و ظهورهم عليه بل لأنّه تعالى لم يشأ ذلك ولو شاء لم يسعهم إلّا أن يهتدوا جميعا فهو القاهر الغالب على كلّ حال.

و بعبارة اُخرى السبيل القاصد الّذي جعله الله تعالى هو السبيل المبنيّ على اختيار الإنسان يقطعه بإتيان الأعمال الصالحة واجتناب المعاصي عن اختيار منه، و ما هذا شأنه لم يكن ممّا يجبر عليه ولا عامّا للجميع فإنّ الطبائع متنوّعة و التراكيب مختلفة ولا محالة تتنوّع آثارها و يختلف الأفراد بالإيمان و الكفر و التقوى و الفجور و الطاعة و المعصية.

و الآية ممّا تشاجرت فيها الأشاعرة و المعتزلة من فرق المسلمين فاستدلّت المعتزلة بأنّ تغيير الاُسلوب بجعل قصد السبيل على الله دون السبيل الجائر للدلالة على ما يجوز إضافته إليه تعالى و ما لا يجوز كما ذكره في الكشّاف.

وتكلّفت الأشاعرة في الجواب عنه فمن مجيب بأنّ السبيلين جميعا منه تعالى و إنّما لم ينسب السبيل الجائر إليه تأدّبا، و من مجيب بأنّ المراد بقوله: «و على الله قصد السبيل» أنّ عليه تعالى بيان السبيل الحقّ فضلا و كرماً منه دون بيان السبيل الجائر و أمّا أصل الجعل فهما جميعاً مجعولان له تعالى، و من منكر أن يكون تغيير الاُسلوب في الآية لأمر مطلوب.

و الحقّ أنّ دلالة الآية على كون قصد السبيل مضافا إليه تعالى دون السبيل الجائر ممّا لا ريب فيه لكنّ ذلك لا يستلزم كون السبيل الجائر مخلوقا لغيره تعالى لما تقدّم أنّ سبيل الضلال ليس بسبيل حقيقة بل حقيقته عدم سلوك سبيل الهدى كما أنّ الضلال عدم الهدى فليس بأمر موجود حتّى ينسب خلقه و إيجاده إليه تعالى

وإنّما ينسب الضلال إليه تعالى فيما ينسب بمعنى عدم هدايته للضالّ أي عدم إيجاده الهدى في نفسه.

و مع ذلك فالّذي ينسب إليه من الضلال كما في قوله: «يضلّ من يشاء و يهدي من يشاء» فاطر: ٨، و قوله: «يضلّ به كثيرا و يهدي به كثيرا» البقرة: ٢٦ هو الضلال بطريق المجازاة دون الضلال الابتدائيّ كما يفسّره قوله: «و مايضلّ به إلّاالفاسقين» البقرة ٢٦ فاذافسق الإنسان وخرج بسوء اختياره عن زيّ العبوديّة بأن عصى ولم يرجع و هو ضلاله الابتدائيّ من قبل نفسه جازاه الله بالضلال بأن أثبته على حاله و لم يقض عليه الهدى.

و أمّا الضلال الابتدائي من الإنسان فإنّما هو انكفاف و قصور عن الطاعة وقد هداه الله من طريق الفطرة ودعوة النبوّة.

قوله تعالى: «هو الّذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب و منه شجر فيه تسيمون» شروع في نوع آخر من النعم وهي النعم النباتيّة الّتي يقتات بها الإنسان و غيره و ما سخّر له لتدبير أمرها كالليل و النهار و الشمس و القمر و ما يحذو حذوها و لذلك غيّر السياق فقال: «هو الّذي» الخ ولم يقل: و أنزل من السماء.

و قوله: «تسيمون» من الإسامة وهي رعي المواشي و منه السائمة للماشية الراعية و «من» الاُولى تبعيضيّة و الثانية نشوئيّة و الشجر من النبات ماله ساق و ورق و ربما توسّع فاُطلق على ذي الساق و غيره جميعا و منه الشجر المذكور في الآية لمكان قوله: «فيه تسيمون» و الباقي واضح.

قوله تعالى: «ينبت لكم به الزرع و الزيتون و النخيل و الأعناب و من كلّ الثمرات» الخ الزيتون شجر معروف و يطلق على ثمره أيضا يقال: إنّه اسم جنس جمعيّ واحده زيتونة، وكذا النخيل و يطلق على الواحد و الجمع والأعناب جمع عنبة وهي ثمرة شجرة الكرم و يطلق على نفس الشجرة كما في الآية، و السياق يفيد أنّ قوله: «و من كلّ الثمرات» تقديره و من كلّ الثمرات أنبت أشجارها. و لعلّ التصريح بأسماء هذه الثمرات الثلاث بخصوصها وعطف الباقي عليها لكونها ممّا يقتات بها غالبا.

و لمّا كان في هذا التدبير العامّ الوسيع الّذي يجمع شمل الإنسان والحيوان في الارتزاق به حجّة على وحدانيّته تعالى في الربوبيّة ختم الآية بقوله : « إنّ في ذلك لآية لقوم يتفكّرون » .

قوله تعالى : « و سخّر لكم الليل و النهار و الشمس و القمر » إلى آخر الآية قد تكرّر الكلام في معنى تسخير الليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم ، ولكون كلّ من المذكورات و كذا مجموع الليل و النهار و مجموع الشمس و القمر و النجوم ذا خواصّ و آثار في نفسه من شأنه أن يستقلّ بإثبات وحدانيّته في ربوبيّته تعالى ختم الآية بقوله : « إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون » فجمع الآيات في هذه الآية بخلاف الآيتين السابقة و اللاحقة .

قوله تعالى : « و ما ذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه إنّ في ذلك لآية لقوم يذّكّرون » الذرء الخلق ، و اختلاف ألوان ما ذرأه في الأرض غير ما مرّ كما يختلف ألوان المعادن و سائر المركّبات العنصريّة الّتي ينتفع بها الإنسان في معاشه ولا يبعد أن يكون اختلاف الألوان كناية عن الاختلاف النوعيّ بينها فتقرب الآية مضمونا من قوله تعالى : « و في الأرض قطع متجاورات و جنّات من أعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان يسقى بماء واحد و نفضّل بعضها على بعض في الأُكل » الرعد : ٤ وقد تقدّم تقريب الاستدلال به .

و اختلاف الألوان فيما ذرأ في الأرض كإنبات الشجر و الثمر أمر واحد يستدلّ به على وحدانيّته في الربوبيّة و لذا قال : « إنّ في ذلك لآية » ولم يقل : لآيات .

و هذه حجج ثلاث نسب الاُولى إلى الّذين يتفكّرون ، و الثانية إلى الّذين يعقلون ، و الثالثة إلى الّذين يتذكّرون وذلك أنّ الحجّة الاُولى مؤلّفة من مقدّمات ساذجة يكفي في إنتاجها مطلق التفكّر ، و الثانية مؤلّفة من مقدّمات علميّة لا يتيسّر فهمها إلّا لمن غار في أوضاع الأجرام العلويّة و السفليّة و عقل آثار حركاتها و انتقالاتها ، و الثالثة مؤلّفة من مقدّمات كلّيّة فلسفيّة إنّما ينالها الإنسان

بتذكّر ما للوجود من الأحكام العامّة الكلّيّة كاحتياج هذه النشأة المتغيّرة إلى المادّة و كون المادّة العامّة واحدة متشابهة الأمر، و وجوب انتهاء هذه الاختلافات الحقيقيّة إلى أمر آخر وراء المادّة الواحدة المتشابهة.

قوله تعالى: «و هو الّذي سخّر البحر لتأكلوا منه لحما طريّا و تستخرجوا منه حلية تلبسونها» الخ و هذا فصل آخر من النعم الإلهيّة وهو نعم البحر والجبال و الأنهار و السبل و العلامات و كان ما تقدّمه من الفصل مشتملا على نعم البرّ و السهل من الأشجار و الأثمار و نحوها، و لذلك قال: «و هو الّذي سخّر» و لم يقل: و سخّر الخ.

و الطريّ فعيل من الطراوة و هو الغضّ الجديد من الشيء على ما ذكره في المفردات، و المخر شقّ الماء عن يمين وشمال يقال: مخرت السفينة تمخر مخراً فهي ماخرة و مخر الأرض أيضا شقّها للزراعة. على ما في المجمع و المراد بأكل اللحم الطريّ من البحر هو أكل لحوم الحيتان المصطادة منه، و باستخراج حلية تلبسونها ما يستخرج منه بالغوص من أمثال اللؤلؤ و المرجان الّتي تتحلّى و تتزيّن بها النساء.

و قوله: «وترى الفلك مواخر فيه أي تشاهد السفائن تشقّ ماءه عن اليمين و الشمال، ولعلّ قوله: «و ترى» من الخطابات العامّة الّتي لا يقصد بها مخاطب خاصّ و كثيراً ما يستعمل كذلك ومعناه يراه كلّ راء و يشاهده كلّ من له أن يشاهد فليس من قبيل الالتفات من خطاب الجمع السابق إلى خطاب الواحد.

و قوله: «و لتبتغوا من فضله و لعلّكم تشكرون» أي و لتطلبوا بعض رزقه في ركوب البحر و إرسال السفائن فيه، و الجملة معطوفة على محذوف و التقدير و ترى الفلك مواخر فيه لتنالوا بذلك كذا و كذا و لتبتغوا من فضله، و هو كثير النظير في كلامه تعالى.

وقوله: «ولعلّكم تشكرون» أي ومن الغايات في تسخير البحر وإجراء الفلك فيه شكركم له المرجوّ منكم إذ هو من زيادته تعالى في النعمة فقد أغناكم بما أنعم

عليكم في البرّ عن أن تتصرّفوا في البحر بالغوص و إجراء السفن وغير ذلك لكنّه تعالى زادكم بتسخير البحر لكم نعمة لعلّكم تشكرونه على هذا الزائد فإنّ الإنسان قليلاً مايتنبّه في الضروريّات أنّها نعمة موهوبة من لدنه سبحانه ولوشاء لقطعها وأمّا الزوائد النافعة فهي أقرب من هذا التنبّه والانتقال .

قوله تعالى : « و ألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلا لعلّكم تهتدون » قال في المجمع : الميد الميل يمينا وشمالا وهو الاضطراب ماد يميد ميدا . انتهى .

و قوله : « أن تميد بكم » أي كراهة أن تميد بكم أو أن لاتميد بكم والمراد أنّه طرح على الأرض جبالا ثوابت لئلا تضطرب وتميل يمينا وشمالا فيختلّ بذلك نظام معاشكم .

وقوله : « وأنهارا » أي وجعل فيها أنهارا تجري بمائها وتسوقه إلى مزارعكم وبساتينكم وتسقيكم وما عندكم من الحيوان الأهليّ .

وقوله : « وسبلا لعلّكم تهتدون » معطوف على قوله : « وأنهارا » أي و جعل سبلا لغاية الاهتداء المرجوّ منكم ، والسبل منها ماهي طبيعيّة وهي المسافات الواقعة بين بقعتين من الأرض الواصلة إحداهما بالاُخرى من غير أن يقطع مابينهما بحاجب أومانع كالسهل بين الجبلين ، و منها ماهي صناعيّة و هي الّتى تتكوّن بعبور المارّة وآثار الأقدام أويعملها الإنسان .

و الظاهر من السياق عموم السبل لكلا القسمين ، ولا ضير في نسبة ماجعله الإنسان إلى جعله تعالى كما نسب الأنهار والعلامات إلى جعله تعالى وأكثرهامن صنع الإنسان و كما نسب ماعمله الإنسان من الأصنام و غيرها إلى خلقه تعالى في قوله : « والله خلقكم وماتعملون » الصافّات : ٩٦ .

وذلك أنّها كائنة ماكانت من آثار مجعولاته تعالى و جعل الشيء ذي الأثر جعل لأثره بوجه و إن لم يكن جعلا مستقيما من غير واسطة .

قوله تعالى : « وعلامات و بالنجم هم يهتدون » العلامات جمع علامة وهي ما

يعلم به الشيء ، وهو معطوف على قوله : « أنهارا » أي وجعل علامات تستدلّون بها على الأشياء الغائبة عن الحسّ و هي كلّ آية و أمارة طبيعيّة أووضعيّة تدلّ على مدلولها ومنها الشواخص والنصب واللغات والإشارات والخطوط وغيرها .

ثمّ ذكر سبحانه الاهتداء بالنجوم فقال : « و بالنجم هم يهتدون » و لعلّ الالتفات فيه من الخطاب إلى الغيبة للتحرّز عن تكرار « تهتدون » بصيغة الخطاب في آخر الآيتين

والآية السابقة : « وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين» المتضمّنة لمسألة الهداية المعنويّة الّتي هي كالمعترضة بين الآيات العادّة للنعم الصوريّة وإن كان الأنسب ظاهرا أن يوضع بعد هذه الآية أعني قوله : « وبالنجم هم يهتدون » المتعرّضة هي وماقبلها للهداية الصوريّة غير أنّ ذلك لم يكن خاليا من اللبس وإيهام التناقض بخلاف موقعها الّذي هي واقعة فيه و إن كانت كالمعترضة كما هو ظاهر .

قوله تعالى : « أفمن يخلق كمن لايخلق ـ إلى قوله ـ إلهكم إله واحد » الآيات تقرير إجماليّ للحجّة المذكورة تفصيلا في ضمن الآيات الستّ عشرة الماضية واستنتاج للتوحيد وهي حجّة واحدة اُقيمت لتوحيد الربوبيّة ، و ملخّصها أنّ الله سبحانه خالق كلّ شيء فهو الّذي أنعم بهذه النعم الّتي لايحيط بها الإحصاء الّتي ينتظم بها نظام الكون ، وهو تعالى عالم بسرّها وعلنها فهو الّذي يملك الكلّ ويدبّر الأمر فهو ربّها ، و ليس شيء ممّا يدعونه على شيء من هذه الصفات فليست أربابا فالإله واحد لاغير وهو الله عزّ اسمه .

ومن هنا يظهر فساد ماذكره بعضهم أنّ الآيات تثبت التوحيد من طريقين طريق الخلقة وطريق النعمة ، بيان الفساد أنّ طريق الخلقة وحدها إنّما تثبت الصانع و وحدانيّته في الخلق و الإيجاد ، والوثنيّون ـ و إليهم وجه الكلام في الآيات ـ لاينكرون وجود الصانع ولا أنّ الله سبحانه خالق الكلّ حتّى أوثانهم وأنّ أوثانهم ليسوا بخالقين لشيء و إنّما يدّعون لأوثانهم تدبير أمر العالم بتفويض من الله لذلك إليهم والشفاعة عندالله فلا يفيد إثبات الصانع تجاه هؤلاء شيأً .

و إنّما سيقت آيات الخلقة لتثبيت أمر النعمة إذ من البيّن أنّه إذا كان الله سبحانه خالقاً لكلّ شيء موجدا له كانت آثار وجودات الأشياء و هي النعم الّتي يتنعّم بها له سبحانه كما أنّ وجوداتها له ملكا طلقا لايقبل بطلانا ولا نقلا ولاتبديلا فهو سبحانه المنعم بها حقيقة لاغيره من شيء حتّى الّذي نفس النعمة من آثاروجوده فإنّه وما له من أثر هو لله وحده .

و لذلك ضمّ إلى حديث الخلق والإنعام قوله تعالى : « والله يعلم ماتسرّون وما تعلنون » لأنّ مجرّد استناد الخلق و الإنعام إلى شيء لايستلزم ربوبيّته و لايستوجب عبادته لولاانضمام العلم إليهما ليتمّ بذلك أنّه مدبّر يهدي كلّ شيء إلى كماله المطلوب له وسعادته المكتوبة في صحيفة عمله ، و من المعلوم أنّ العبادة إنّما تستقيم عبادة إذا كان المعبود موسوما بسمة العلم عالما بعبادة من يعبده شاهداً لخضوعه.

فمجموع ما تتضمّنه الآيات من حديث الخلق والنعمة والعلم مقدّمات لحجّة واحدة اُقيمت على توحيد الربوبيّة الّذي ينكره الوثنيّة كما عرفت .

فقوله : « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكّرون » قياس ماله سبحانه من النعت إلى ما لغيره منه و نفي للمساواة ، و الاستفهام للإنكار ، و المراد بمن لايخلق آلهتهم الّذين يدعونهم من دون الله .

و بيانه - كما ظهر ممّا تقدّم - أنّ الله سبحانه يخلق الأشياء و يستمرّ في خلقها فلا يستوي هو ومن لا يخلق شيئا فإنّه تعالى لخلقه الأشياء يملك وجوداتها و آثار وجوداتها الّتي هي الأنظمة الخاصّة بها و النظام العامّ الجاري عليها .

وقوله : «وإن تعدّوا نعمة الله لاتحصوها » الخ إشارة إلى كثرة النعم الإلهيّة كثرة خارجة عن حيطة الإحصاء ، و بالحقيقة ما من شيء إلّا و هو نعمة إذا قيس إلى النظام الكلّيّ وإن كان ربّما وجد بينها ماليس بنعمة إذاقيس إلى بعض آخر .

وقد علّل سبحانه ذلك بقوله : « إنّ الله لغفور رحيم » و هو من ألطف التعليل و أدقّه فأفاد سبحانه أنّ خروج النعمة عن حدّ الإحصاء إنّما هو من بركات اتّصافه تعالى بصفتي المغفرة والرحمة فإنّه بمغفرته - و المغفرة هي الستر - يستر ما في الأشياء

من وبال النقص و شوهة القصور ، و برحمته ـ و الرحمة إتمام النقص و رفع الحاجة ـ يظهر فيها الخير و الكمال و يحلّيها بالجمال فببسط المغفرة و الرحمة على الأشياء يكون كلّ شيء نافعا في غيره خيرا مطلوبا عنده فيصير نعمة بالنسبة إليه فالأشياء بعضها نعمة لبعض فالمنعمة الإلهيّة من السعة و العرض ما لمغفرته و رحمته من ذلك فإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها فافهم ذلك .

و الآية من الموارد الّتي استعملت فيها المغفرة في غير الذنب و المعصية للأمر المولويّ كما هو المعروف عند المتشرّعة .

و قوله : « والله يعلم ما تسرّون و ما تعلنون » إشارة إلى الركن الثالث من أركان الربوبيّة و هو العلم فإنّ الإله لو كان غير متّصف بالعلم استوت العبادة و اللّاعبادة بالنسبة إليه فكانت عبادته لغواً لا أثر لها .

فمن الواجب في الربّ المعبود أن يكون له علم ، ولا كلّ علم كيفما كان بل العلم بظاهر من يعبده و باطنه فإنّ العبادة متقوّمة بالنيّة فهي إنّما تقع عبادة حقيقة إذا اُتي بها عن نيّة صالحة و هو ممّا يرجع إلى الضمير فلا يتمّ العلم بكون صورة العبادة واجدة لحقيقة معناها إلّا بعد إحاطة المعبود بظاهر من يعبده و باطنه لكنّ الله سبحانه عليم بما يسرّه الإنسان و ما يعلنه كما أنّه خالق منعم و يستحقّ بذلك أن يعبد .

و من هنا يظهر وجه اختيار ما في الآية من التعبير لبيان علمه فلم يعبّر بمثل قوله : « عالم الغيب و الشهادة » و قوله : « والله بكلّ شيء عليم » بل قال : « والله يعلم ما تسرّون و ما تعلنون » فذكر العلم بالإسرار و الإعلان ، و أضافه إلى الإنسان لأنّ الكلام في عبادة الإنسان لربّه ، والواجب في العلم بالعبادة المرتبطة بعمل الجوارح و القلب جميعا أن يكون عالما بما يسرّه الإنسان و ما يعلنه من النيّة القلبيّة و الأحوال و الحركات البدنيّة .

و قوله : « و الّذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون » إشارة إلى فقدان الركن الأوّل من أركان الربوبيّة في آلهتهم الّذين يدعون من دون الله

و يتفرّع عليه الركن الثاني و هو إيتاء النعمة ، فليس الّذين يدعونهم آلهة وأربابا والله ربّ .

و قوله : « أموات غير أحياء ولا يشعرون أيّان يبعثون » إشارة إلى فقدان الركن الثالث من أركان الربوبيّة في أصنامهم و هو العلم بما يسرّون و ما يعلنون وقد بالغ في نفي ذلك فنفى أصل الحياة المستلزم لنفي مطلق العلم فضلا عن نوعه الكامل الّذي هو العلم بما يسرّون و ما يعلنون فقال : « أموات غير أحياء » فأثبت الموت أوّلا و هو لا يجامع الشعور ثمّ أكّده بنفي الحياة ثانيا .

و خصّ من وجوه جهلهم عدم شعورهم متى يبعث عبّادهم من الناس فقال : « وما يشعرون أيّان يبعثون » أي مايدري الأصنام أيّان يبعث عبّادهم فإنّ العبادة هي الّتي يجزى بها الإنسان يوم البعث فمن الواجب في الإله المعبود أن يعلم متى يوم البعث حتّى يجزي عبّاده فيه عن عبادتهم ، و هؤلاء لا يدرون شيئاً من ذلك .

و من هنا يظهر أنّ أوّل ضميري الجمع - يشعرون - للأصنام و الثاني - يبعثون - للمشركين ، و أمّا إرجاعهما كليهما إلى الأصنام فغير مرضيّ لأنّ العلم بالبعث مختصّ به سبحانه محجوب عن غيره ولا يختصّ الجهل به بالأصنام ، و أردء منه قول بعضهم : إنّ ضميري الجمع معا في الآية عائدان إلى المشركين . هذا .

و الآيات و إن كانت مسوقة بظاهرها لنفي ربوبيّة الأصنام لكنّ البيان بعينه بأدنى دقّة جار في أرباب الأصنام كالملائكة المقرّبين و الجنّ والكمّلين من البشر و الكواكب من كلّ مايعبده الوثنيّون فإنّ صفات الخلق و الإنعام و العلم لا تقوم بالأصالة و الاستقلال إلّا بالله سبحانه ، ولاربوبيّة حقيقة إلّا بالأصالة و الاستقلال فافهم .

و في الآيتين أعني قوله : « والّذين يدعون من دون الله - إلى قوله - يبعثون» التفات من الخطاب إلى الغيبة ، ولعلّ النكتة فيه ذكر يوم البعث فيهما والمشركون لايقولون به فحوّل الخطاب منهم إلى النبيّ ﷺ للتوسّل بذلك إليه من غير اعتراض .

و قوله : « إلهكم إله واحد » بيان لنتيجة الحجّة الّتي اُقيمت في الآيات السابقة أي إذا كان الله سبحانه هو الواجد لماتتوقّف عليه الاُلوهيّة وهي المعبوديّة بالحقّ ، وغيره تعالى ممّن يدعون من دونه غير واجد لشيء ممّا تتوقّف عليه و هو الخلق و الإنعام والعلم فإلهكم الّذي يحقّ له أن يعبد واحد ولازم معناه أنّه الله عزّ اسمه.

﴿ بحث روائى ﴾

في المجمع أربعون آية من أوّلها مكّيّة والباقي من قوله : « والّذين هاجروا في الله من بعد ماظلموا لنبوّئنّهم » إلى آخر السورة مدنيّة عن الحسن وقتادة وقيل: مكّيّة كلّها غير ثلاث آيات نزلت في انصراف النبيّ صلى الله عليه وآله من اُحد : « وإن عاقبتم فعاقبوا » إلى آخر السورة نزلت فيما بين مكّة و المدينة عن ابن عبّاس و عطاء والشعبيّ ، وفي إحدى الروايات عن ابن عبّاس: بعضهامكّيّ وبعضهامدنيّ فالمكّيّ من أوّلها إلى قوله: « ولكم عذاب عظيم » والمدنيّ قوله : « ولاتشتروا بعهدالله ثمنا قليلا ـ إلى قوله ـ : بأحسن ماكانوا يعملون » .

أقول : وقد قدّمنا أنّ الّذي يعطيه السياق خلاف ذلك كلّه فراجع .

وفي تفسير العيّاشيّ عن هشام بن سالم عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن قول الله : «أتى أمرالله فلاتستعجلوه » قال: إذا أخبرالله النبيّ صلى الله عليه وآله بشيء إلى وقت فهوقوله : « أتى أمرالله فلاتستعجلوه » حتّى يأتي ذلك الوقت وقال: إنّ الله إذا أخبر أنّ شيأ كائن فكأنّه قدكان .

أقول : كأنّه إشارة إلى أنّ التعبير في الآية بلفظ الماضي لتحقّق الوقوع .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه عن ابن عبّاس قال : لمّا نزلت : « أتى أمرالله » ذعر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله حتّى نزل « فلا تستعجلوه » فسكنوا .

وفيه أخرج ابن جرير وابن المنذرعن ابن جريج قال: لمّا نزلت هذه الآية : « أتى أمرالله فلا تستعجلوه » قال رجال من المنافقين بعضهم لبعض : إنّ هذا يزعم أنّ أمرالله قدأتى فأمسكوا عن بعض ما كنتم تعملون حتّى تنظروا ماهو كائن فلمّا

رأوا أنّه لاينزل شيء قالوا : مانراه نزل .

فنزلت : « اقترب للناس حسابهم » الآية فقالوا : إنّ هذا يزعم مثلها أيضاً فلمّا رأوا أنّه لاينزل شيء قالوا: مانراه نزل شيء فنزل : « ولئن أخّرنا عنهم العذاب إلى اُمّة معدودة » الآية .

أقول : والرواية تدلّ على أنّ المسلمين كان بينهم قبل الهجرة منافقون كما يشهد به بعض آخر من الروايات .

وفيه أخرج ابن أبي‌حاتم والطبرانيّ وابن‌مردويه والحاكم وصحّحه عن‌عقبة بن عامر قال : قال‌رسول‌الله صلّى‌الله عليه‌وسلّم : تطلع عليكم‌قبل الساعة سحابة‌سوداء من قبل المغرب مثل الترس فلا تزال ترتفع في السماء حتّى تملأ السماء ثمّ ينادي منادٍ : ياأيّها الناس ! فيقبل الناس بعضهم على‌بعض : هل سمعتم ؟ فمنهم من‌يقول : نعم و منهم من يشكّ ثمّ ينادي الثانية : ياأيّها الناس فيقول الناس : هل سمعتم ؟ فيقولون : نعم ثمّ ينادي : أيّها الناس أتى أمرالله فلا تستعجلوه .

قال رسول‌الله صلّى‌الله عليه وسلّم : فوالّذي نفسي بيده إنّ الرجلين لينشران الثوب فما يطويانه و إنّ الرجل ليملؤ حوضه فما يسقي فيه شيأ ، و إنّ الرجل ليحلب ناقته فما يشربه ويشغل الناس .

أقول : وقد رام بعضهم أن‌يستفيد من هذه الروايات الثلاث - وفي معناها بعض روايات اُخر - أنّ المراد بالأمر هو يوم القيامة ولا دلالة فيها على ذلك .

أمّا الرواية الاُولى فلا يدلّ ذعرهم أنّهم فهموا منها ذلك فإنّ أمرالله أيّاما كان ممّا يهيب عباده على أنّه لاحجّة في فهمهم وليس الشبهة مفهوميّة حتّى يرجع إليهم بماهم أهل اللسان .

على‌أنّ الرواية لاتخلو عن شيء فإنّ الله سبحانه‌يعدّ الاستعجال بالقيامة من صفات الكفّار و يذمّهم عليه و يبرّىء المؤمنين منه قال : « و الّذين آمنوا مشفقون منها » الشورى : ١٨ وقد مرّت الإشارة إليه في البيان المتقدّم هذا إذاكان الخطاب في قوله : « فلا تستعجلوه » للمؤمنين ، و أمّا إذا كان المخاطب به المشركين وهم

كانوا يستعجلونه فمعنى النهي عن استعجالهم هو حلول الأجل و قرب الوقوع لاالإمهال و الإنظار ولا معنى حينئذ لسكونهم لمّا سمعوا قوله : « فلاتستعجلوه » .

و أمّا الرواية الثانية فظاهرها أنّهم فهموا منها العذاب الدنيويّ دون الساعة فهي تؤيّد ماقدّمناه في البيان لاماذكروه .

و أمّا الرواية الثالثة فأقصى ماتدلّ عليه أنّ قيام الساعة من مصاديق إتيان أمرالله ولا ريب في ذلك وهو غير كون المراد بالأمر في الآية هوالساعة .

و في كتاب الغيبة للنعمانيّ بإسناده عن عبد الرحمان بن كثير عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عزّ وجلّ : « أتى أمرالله فلا تستعجلوه » قال : هوأمرنا أمرالله عزّ وجلّ فلا يستعجل به يؤيّده بثلاثة أجناد : الملائكة و المؤمنون و الركب ، و خروجه كخروج رسول الله صلى الله عليه وآله ، وذلك قوله: « كماأخرجك ربّك من بيتك بالحقّ » .

أقول : ورواه المفيد في كتاب الغيبة عن عبد الرحمان عنه عليه السلام ، ومراده ظهور المهديّ عليه السلام كما صرّح به في روايات اُخر و هو من جري القرآن أو بطنه .

و في الكافي بإسناده عن سعد الإسكاف قال: أتى رجل أميرالمؤمنين عليه السلام يسأله عن الروح أليس هو جبرئيل ؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام : جبرئيل من الملائكة و الروح غير جبرئيل فكبر ذلك على الرجل فقال له : لقد قلت عظيما من القول ما أحد يزعم أنّ الروح غير جبرئيل . فقال له أميرالمؤمنين عليه السلام : إنّك ضالّ تروي عن أهل الضلال يقول الله لنبيّه : « أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه و تعالى عمّا يشركون ينزّل الملائكة بالروح » و الروح غير الملائكة .

أقول : وهويؤيّد ماقدّمناه ،وفي روايات اُخر:أنّه خلق أعظم من جبرائيل.

و في تفسير القمّيّ في قوله تعالى : « فإذا هو خصيم مبين » قال عليه السلام : خلقه من قطرة من ماء مهين فيكون خصيما متكلّما بليغا .

و فيه في قوله تعالى : « حين تريحون و حين تسرحون » قال عليه السلام : حين ترجع من المرعى وحين تخرج إلى المرعى .

و في تفسير العيّاشيّ عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال : سألته عن أبوال الخيل

و البغال و الحمير قال : نكرهها قلت : أليس لحمها حلالاً ؟ قال : فقال : أليس قد بيّن الله لكم : « و الأنعام خلقها لكم فيها دفء و منافع و منها تأكلون » و قال في الخيل و البغال و الحمير : « لتركبوها و زينة » فجعل للأكل من الأنعام الّتي قصّ الله في الكتاب ، وجعل للركوب الخيل والبغال و الحمير و ليس لحومها بحرام و لكنّ الناس عافوها .

أقول : و الروايات في الخيل و البغال و الحمير مختلفة و مذهب أهل البيت عليهم السلام حلّيّة أكل لحومها على كراهية .

و في تفسير القمّي في قوله تعالى : « و يخلق ما لا تعلمون » قال : قال عليه السلام العجائب الّتي خلقها الله في البرّ و البحر .

و في الدرّ المنثور في قوله تعالى : « وعلى الله قصد السبيل و منها جائر » أخرج عبد بن حميد و ابن المنذر و ابن الأنباري في المصاحف عن عليّ أنّه كان يقرء هذه الآية : « فمنكم جائر » .

و في تفسير العيّاشي عن إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « و بالنجم هم يهتدون » قال : هو الجدي لأنّه نجم لا يدور عليه بناء القبلة ، و به يهتدي أهل البرّ و البحر .

أقول : و هو مرويّ عن الصادق عليه السلام أيضا .

و في الكافي بإسناده عن داود الجصّاص قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « و علامات و بالنجم هم يهتدون » قال : النجم رسول الله صلى الله عليه وآله و العلامات الأئمّة عليهم السلام .

أقول : و رواه أيضاً بطريقين آخرين عنه و عن الرضا عليهما السلام و رواه العيّاشيّ و القمّيّ في تفسيريهما و الشيخ في أماليه عن الصادق عليه السلام .

و ليس بتفسير و إنّما هو من البطن و من الدليل عليه ما رواه الطبرسيّ في المجمع قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : نحن العلامات و النجم رسول الله صلى الله عليه وآله و لقد قال : إنّ الله جعل النجوم أمانا لأهل السماء و جعل أهل بيتي أمانا لأهل الأرض .

✡ ✡ ✡

الٰهكم اله واحد فالذين لا يؤمنون بالاخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون (٢٢) لا جرم ان الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون انه لا يحب المستكبرين (٢٣) و اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين (٢٤) ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة و من اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون (٢٥) قد مكر الذين من قبلهم فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم و اتيهم العذاب من حيث لا يشعرون (٢٦) ثم يوم القيمة يخزيهم و يقول اين شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم قال الذين اوتوا العلم ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين (٢٧) الذين تتوفيهم الملائكة ظالمي انفسهم فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون (٢٨) فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين (٢٩) و قيل للذين اتقوا ماذا انزل ربكم قالوا خيرا للذين احسنوا في هذه الدنيا حسنة و لدار الاخرة خير و لنعم دار المتقين (٣٠) جنات عدن يدخلونها تجرى من تحتها الانهار لهم فيها ما يشاؤن كذلك يجزى الله المتقين (٣١) الذين تتوفيهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون (٣٢) هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة

أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ كَذٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللّٰهُ وَ لٰكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (٣٣) فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ (٣٤) وَ قَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (٣٥) وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللّٰهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (٣٦) إِنْ تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (٣٧) وَ أَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٨) لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ (٣٩) إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٤٠).

﴿بيان﴾

هذا هو الشطر الثاني من آيات صدر السورة ، وقدكان الشطر الأوّل يتضمّن توحيد الربوبيّة و إقامة الحجّة على المشركين في ذلك بعد ما أنذرهم بإتيان الأمر و نزّه الله سبحانه عن شركهم .

وهذا الشطر الثاني يتضمّن ما يناسب المقام ذكره من مساوي صفات المشركين المتفرّعة على إنكارهم التوحيد و أباطيل أقوالهم كاستكبارهم على الله و استهزائهم

بآياته و إنكارهم الحشر ، و بيان بطلانها وإظهار فسادها ، و تهديدهم بإتيان الأمر و حلول العذاب الدنيويّ ، والإيعاد بعذاب يوم الموت ويوم القيامة و حقائق اُخر ستنكشف بالبحث .

قوله تعالى : « إلهكم إله واحد فالّذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون » قد تقدّم الكلام في قوله : « إلهكم إله واحد» وأنّه نتيجة الحجّة الّتي اُقيمت في الآيات السابقة .

و قوله : « فالّذين لا يؤمنون بالآخرة » الخ ، تفريع عليه ، و افتتاح لفصل جديد من الكلام حول أعمال الكفّار من أقوالهم و أعمالهم الناشئة عن عدم إيمانهم بالله سبحانه و إنّما ذكر عدم إيمانهم بالآخرة ولم يذكر عدم إيمانهم بالله وحده لأنّ الّذي اُقيمت عليه الحجّة هوالتوحيد الكامل و هو وجوب الاعتقاد بإله عليم قدير خلق كلّ شيء و أتمّ النعمة لا لغوا باطلا بل بالحقّ ليرجعوا إليه فيحاسبهم على ماعملوا و يجازيهم بما اكتسبوا ممّا عهده إليهم من الأمر و النهي بواسطة الرسل .

فالتوحيد المندوب إليه في الآيات الماضية هو القول بوحدانيّته تعالى و الإيمان بما أتى به رسل الله و الإيمان بيوم الحساب و الجزاء ، و لذلك وصف الكفّار بعدم الإيمان بالآخرة لأنّ الإيمان بها يستلزم الإيمان بالوحدانيّة و الرسالة .

ولك أن تراجع في استيضاح ماذكرناه قوله في أوّل الآيات : «ينزّل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنّه لا إله إلّا أنا فاتّقون خلق السماوات و الأرض بالحقّ سبحانه عمّا يشركون » فإنّه كلام جامع للاُصول الثلاثة .

و قوله : « قلوبهم منكرة » أي للحقّ و قوله : « وهم مستكبرون » أي عن الحقّ ، و الاستكبار ـ على ما ذكروه ـ طلب الترفّع بترك الإذعان للحقّ .

و المعنى إلهكم واحد على ما تدلّ عليه الآيات الواضحة في دلالتها ، و إذا كان الأمر على هذا الوضوح و الجلاء لا يستتر بستر ولا يرتاب فيه فهم فالّذين

لايؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة للحقّ جاحدة له عنادا وهم مستكبرون عن الانقياد للحقّ من غير حجّة و لا برهان .

قوله تعالى : « لا جرم أنّ الله يعلم ما يسرّون و ما يعلنون إنّه لا يحبّ المستكبرين » «لا جرم» كلمة مركّبة باقية على حالة واحدة يفيد معنى التحقيق على ما ذكره الخليل و سيبويه و إليه يرجع ما ذكره غيرهما و إن اختلفوا في أصل تركّبه قال الخليل : و هو كلمة تحقيق ولا يكون إلّا جوابا يقال : فعلوا كذا فيقول السامع : لا جرم يندمون .

و المعنى من المحقّق - أو حقّ - أنّ الله يعلم ما يسرّون و ما يعلنون ، وهو كناية وتهديد بالجزاء السيّىء أي إنّه يعلم مايخفونه من أعمالهم ومايظهرونه فسيجزيهم بما عملوا و يؤاخذهم على ما أنكروا و استكبروا إنّه لا يحبّ المستكبرين .

قوله تعالى : « و إذا قيل لهم ما ذاأنزل ربّكم قالوا أساطير الأوّلين » قال الراغب في المفردات : السطر و السطر - بفتح فسكون أو بفتحتين - السطر من الكتابة و من الشجر المغروس و من القوم الوقوف - إلى أن قال - و جمع السطر أسطر و سطور و أسطار .

قال : و أمّا قوله : « أساطير الأوّلين » فقد قال المبرّد : هي جمع اُسطورة نحو اُرجوحة و أراجيح و اُثفيّة و أثافيّ و اُحدوثة و أحاديث ، و قوله تعالى : « وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربّكم قالوا أساطير الأوّلين » أي شيء كتبوه كذبا و مينا فيما زعموا نحو قوله تعالى : « أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة و أصيلا » انتهى و قال غيره : أساطير جمع أسطار و أسطار جمع سطر فهو جمع الجمع .

و قوله : « و إذا قيل لهم ما ذا أنزل ربّكم » يمكن أن يكون القائل بعض المؤمنين و إنّما قاله اختباراً لحالهم و استفهاما لما يرونه في الدعوة النبويّة ، ويمكن أن يكون من المشركين و إنّما قاله لهم ليقلّدهم فيما يرونه ، و عبّر عن القرآن بمثل قوله : « ماذا أنزل ربّكم » لنوع من التهكّم و الاستهزاء ، و يمكن أن يكون شاكاً متحيّرا باحثا ، و الآية التالية و كذا قوله فيما سيأتي: « وقيل للّذين اتّقوا

ما ذا أنزل ربّكم » يؤيّد أحد الوجهين الأخيرين .

وقوله : « قالوا أساطير الأوّلين » أي الّذي يسأل عنه أكاذيب خرافيّة كتبها الأوّلون و أثبتوها و تركوها لمن خلفهم ، و لازم هذا القول دعوى أنّه ليس نازلا من عندالله سبحانه .

قوله تعالى : « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة » إلى آخر الآية . قال في المفردات : الوزر ـ بفتحتين ـ الملجأالّذي يلتجأ إليه من الجبل قال تعالى : « كلّا لا وزر إلى ربّك يومئذ المستقرّ » و الوزر ـ بالكسر فالسكون ـ الثقل تشبيها بوزر الجبل ، و يعبّر بذلك عن الإثم كما يعبّر عنه بالثقل قال تعالى : « ليحملوا أوزارهم كاملة » الآية كقوله : « و ليحملنّ أثقالهم و أثقالا مع أثقالهم » .

قال : و حمل وزر الغير بالحقيقة هو على نحو ما أشار إليه صلى الله عليه وآله بقوله : « من سنّ سنّة حسنة كان له أجرها و أجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجره شيء و من سنّ سنّة سيّئة كان له وزرها و وزر من عمل بها » أي مثل وزر من عمل بها ، و قوله : « ولا تزر وازرة وزر اُخرى » أي لا تحمل وزره من حيث يتعرّى المحمول عنه . انتهى .

و الّذي ذكره من الحديث النبويّ مرويّ من طرق الخاصّة و العامّة جميعا و يصدّقه من الكتاب العزيز مثل قوله تعالى : « والّذين آمنوا و اتّبعتهم ذرّيّتهم بإيمان ألحقنا بهم ذرّيّتهم وماألتناهم من عملهم من شيء كلّ امرء بما كسب رهين » الطور : ٢١ و قوله : « و نكتب ماقدّموا و آثارهم » يس : ١٢ و الآيات في هذا المعنى كثيرة .

و أمّا قوله في تفسير قوله صلى الله عليه وآله : « كان له وزرها و وزر من عمل بها » : أي مثل وزر من عمل بها فكلام ظاهريّ لابأس بأن يوجّه به الآية و الرواية لرفع التناقض بينهما و بين مثل قوله تعالى : « لاتزر وازرة وزر اُخرى » الأنعام : ١٦٤ وقوله : « ليوفّينّهم ربّك أعمالهم » هود : ١١١ إذلوحمل الآمر وزر السيّئة وعذّب بعذابها دون الفاعل ناقض ذلك الآية الاُولى ولوقسّم بينهما وحمل كلّ منهما بعض

الوزر و عذّب ببعض العذاب ناقض الآية الثانية ، و أمّا لو حمل السانّ والآمر مثل ماللعامل الفاعل لم يناقض شيأً .

و أمّا بحسب الحقيقة فكما أنّ العمل عمل واحد حسنة أو سيّئة كذلك وزره وعذابه مثلا واحد لاتعدّد فيه غير أنّ نفس العمل لمّا كان قائماً بأكثر من واحد ـ قيامه بالآمر والفاعل قياما طوليّا لاعرضيّا يوجب المحذور ـ كانت تبعته من الوزر والعذاب قائمة بأكثر من واحد فهناك وزر واحد يزرها اثنان ، وعذاب واحديعذّب به الآمر والفاعل جميعا .

و يسهل تصوّر ذلك بالتأمّل في مضمون الآيات المبنيّة على تجسّم الأعمال فانّ العمل كالسيّئة مثلا على تقدير التجسّم واحد شخصيّ يتمثّل لاثنين ويعذّب بتمثّله إنسانين الآمر و الفاعل أوالسانّ و المستنّ فهو بوجه بعيدكالشخص الواحد يتصوّره اثنان فيلتذّان أويتألّمان معابه و ليس إلّا واحدا .

وقد تقدّم بعض الكلام في هذا المعنى في ذيل قوله تعالى : « ليميزاللهالخبيث من الطيّب » الآية في الجزء التاسع من الكتاب ، و سيأتي إن شاءالله تفصيل القول فيه فيما يناسبه من المورد .

و كيف كان فقوله : « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة و من أوزار الّذين يضلّونهم بغير علم » اللام للغاية و هي متعلّقة بقوله : « قالوا أساطير الأوّلين » و في قوله : « يضلّونهم » دلالة على أنّ حملهم لأوزار غيرهم إنّما هو من جهة إضلالهم فيعود الاضلال غاية والحمل غاية الغاية ، والتقدير قالوا أساطير الأوّلين ليضلّوهم وهم أنفسهم ضالّون فيحملوا أوزار أنفسهم كاملة و من أوزار اولئك الّذين يضلّونهم بغير علم .

و في تقييد قوله : « ليحملوا أوزارهم » بقوله : « كاملة » دفع لتوهّم التقسيم والتبعيض بأن يحملوا بعضا من أوزار أنفسهم وبعضا منأوزار الّذين يضلّونهم فيعود الجميع أوزارا كاملة بل يحملون أوزار أنفسهم كاملة ثمّ من أوزار الّذين يضلّونهم .

وقوله : « و من أوزار الّذين يضلّونهم » من تبعيضيّة لأنّهم لايحملون جميع

أوزارهم بل أوزارهم الّتي ترتّبت على إضلالهم خاصّة بشهادة السياق فالتبعيض إنّما هو لتمييز الأوزار المترتّبة على الإضلال من غيرها لا للدلالة على تبعيض كلّ وزر من أوزار الإضلال و حمل بعضه على هذا و بعضه على ذاك ولا تقسيم مجموع أوزار الإضلال و حمل قسم منه على هذا و قسم منه على ذاك مع تعريته عن القسم الآخر فإنّ أمثال قوله تعالى : « و من يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره » الزلزال : ٨ تنافي ذلك فافهم .

و ممّا تقدّم يظهر وهن مااستفاده بعضهم من قوله : « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة » أنّ مقتضاه أنّه لم ينقص منها شيء ولم تكفّر بنحو بليّة تصيبهم في الدنيا أوطاعة مقبولة فيها كما تكفّر بذلك أوزار المؤمنين .

و كذا مااستفاده بعض آخر أنّ في الآية دلالة على أنّه تعالى قد يسقط بعض العقاب عن المؤمنين إذ لوكان هذا المعنى حاصلا للكلّ لم يكن لتخصيص هؤلاء الكفّار به فائدة .

وجه الوهن أنّ ماذكراه من خزي الكافرين و إكرام المؤمنين و إن كان حقّا في نفسه كما تدلّ عليه الآيات الدالّة على خزي الكفّار بما يصيبهم في الدنيا وحبط أعمالهم وشمول المغفرة والشفاعة لطائفة من المؤمنين لكنّ هذه الآية ليست ناظرة إلى شيء من ذلك بل العناية فيها إنّما هي بالفرق بين أوزار أنفسهم و أوزار غيرهم الّذين أضلّوهم و أنّ الطائفة الثانية يلحقهم بعضها و هي الّتي ترتّبت من الأوزار على الإضلال بخلاف الطائفة الاُولى فهي لهم أنفسهم .

وأوهن منهما ماذكره بعضهم أنّ « من » في قوله « و من أوزار الّذين » الخ زائدة أو بيانيّة . وهو كما ترى .

وتقييده سبحانه قوله : « يضلّونهم » بقوله : « بغيرعلم » للدلالة على أنّ الّذين أضلّهم هؤلاء المشركون الّذين قالوا : أساطير الأوّلين إنّما ضلّوا باتّباعهم لهم تقليدا و بغير علم فالقائلون أئمّة الضلال وهؤلاء الضّلال أتباعهم ومقلّدوهم ثمّ ختم سبحانه الآية بذمّهم وتقبيح أمرهم جميعا فقال : « الأساء مايزرون » .

قوله تعالى : « قد مكر الّذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد » الخ إتيانه تعالى بنيانهم من القواعد هو حضور أمره تعالى عنده بعد ما لم يكن حاضرا ، و هذا شائع في الكلام وخرور السقف سقوطه على الأرض و انهدامه .

و الظاهر ـ كما يشعر به السياق ـ أنّ قوله : « فأتى الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف من فوقهم » كناية عن إبطال كيدهم و إفساد مكرهم من حيث لا يتوقّعون كمن يتّقي أمامه و يراقبه فيأتيه العدوّ من خلفه فالله سبحانه يأتي بنيان مكرهم من ناحية قواعده وهم مراقبون سقفه ممّا يأتيه من فوق فينهدم عليهم السقف لا بهادم يهدمه من فوقه بل بانهدام القواعد .

و على هذا فقوله : « و أتاهم العذاب من حيث لا يشعرون » عطف تفسيريّ يفسّر قوله : « فأتى الله بنيانهم » الخ و المراد بالعذاب العذاب الدنيويّ .

و في الآية تهديد للمشركين الّذين كانوا يمكرون بالله و رسوله بتذكيرهم ما فعل الله بالماكرين من قبلهم من مستكبري الاُمم الماضية حيث ردّ مكرهم إلى أنفسهم فكانوا هم الممكورين .

قوله تعالى : « ثمّ يوم القيامة يخزيهم و يقول أين شركائي الّذين كنتم تشاقّون فيهم » الإخزاء من الخزي وهو على ما ذكره الراغب الذلّ الّذي يستحيى منه ، و المشاقّة من الشقّ وهو قطع بعض الشيء و فصله منه فهي المخاصمة والمعاداة والاختلاف ممّن من شأنه أن يأتلف ويتّفق فمشاقّة المشركين في شركائهم هو اختلافهم مع أهل التوحيد وهم اُمّة واحدة فطرهم الله جميعا على التوحيد و دين الحقّ و مخاصمتهم لهم و انفصالهم عنهم .

و المعنى أنّ الله سبحانه سيخزيهم يوم القيامة و يضرب عليهم الذلّة والهوان بقوله : أين شركائي الّذين كنتم تشاقّون أهل الحقّ فيهم و تخاصمونهم وتوجدون الاختلاف في دين الله .

قوله تعالى : « قال الّذين اُوتوا العلم إنّ الخزي اليوم والسوء على الكافرين » الخزي ذلّة الموقف و السوء العذاب على ما يفيده السياق .

وهؤلاء الّذين وصفهم الله بأنّهم اُوتوا العلم و أخبر أنّهم يتكلّمون بكذا هم الّذين رزقوا العلم بالله و انكشفت لهم حقيقة التوحيد فانّ ذلك هو الّذي يعطيه السياق من جهة المقابلة بينهم مع وصفهم بالعلم و بين المشركين الّذين ينكشف لهم يومئذ أنّهم ما كانوا يعبدون إلّا أسماء سمّوها و سرابا توهّموه .

على أنّ الله سبحانه يخبر عنهم أنّهم يتكلّمون يومئذ و يقولون كذا وقد قال في وصف اليوم : « لا يتكلّمون إلّا من أذن له الرحمان و قال صوابا » النبأ : ٣٨ و القول لا يكون صوابا بحقّ المعنى إلّا مع كون قائله مصونا من خطائه و لغوه و باطله ، ولا يكون مصونا في قوله إلّا إذا كان مصونا في فعله و في علمه فهؤلاء قوم لا يرون إلّا الحقّ ولا يفعلون إلّا الحقّ ولا ينطقون إلّا بالحقّ .

فان قلت : فالّذين اُوتوا العلم بناء على مافسّر ، هم أهل العصمة لكن تدفعه كثرة ورود هذه اللفظة في كلامه تعالى وإرادة غيرهم كقوله : « و قال الّذين اُوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير » القصص : ٨٠ وقوله : « و ليعلم الّذين اُوتوا العلم أنّه الحقّ من ربّك فيؤمنوا به » الحجّ : ٥٤ إلى غير ذلك من الموارد الظاهر فيها عدم إرادة العصمة من إيتاء العلم .

قلت : ما ذكرناه إنّما هو استفادة بمؤنة المقام لا أنّه مدلول اللفظ كلّما اُطلق في كلامه تعالى .

و أمّا قولهم : إنّ المراد بالّذين اُوتوا العلم هم الأنبياء فقط أو الأنبياء و المؤمنون الّذين علموا في الدنيا بدلائل التوحيد أو المؤمنون فحسب أو الملائكة فلا دليل في كلامه تعالى على واحد منها بخصوصه .

قوله تعالى : « الّذين تتوفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم فألقوا السلم » إلى آخر الآية الظاهر أنّه تفسير للكافرين الواقع في آخر الآية السابقة كما أنّ قوله الآتي « الّذين تتوفّاهم الملائكة طيّبين » الخ تفسير للمتّقين الواقع في آخر الآية الّتي قبله ، ولا يستلزم كونه بيانا للكافرين كونه من تمام قول الّذين اُوتوا العلم حتّى يختلّ نظم الكلام بقولهم : « إنّ الخزي اليوم » الخ ثمّ بيانهم بقولهم : « الّذين

تتوفّاهم الملائكة » الخ دون أن يقولوا : الّذين توفّيهم الملائكة كما لا يخفى .

و قوله : « فألقوا السلم » أي الاستسلام و هو الخضوع و الانقياد ، و ضمير الجمع للكافرين و المعنى الكافرون هم الذين تتوفّاهم الملائكة و يقبضون أرواحهم والحال أنّهم ظالمون لأنفسهم بكفرهم بالله فألقوا السلم و قدّموا الخضوع والانقياد مظهرين بذلك أنّهم ماكانوا يعملون من سوء ، فيردّ عليهم قولهم و يكذّبون ويقال لهم : بلى قد فعلتم وعملتم إنّ الله عليم بما كنتم تعملون قبل ورودكم هذا المورد وهو الموت .

قوله تعالى : « فادخلوا أبواب جهنّم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبّرين » الخطاب للمجموع كما كان قوله : « إنّ الخزي اليوم و السوء على الكافرين » و كذا قوله : « الّذين تتوفّاهم الملائكة » الخ ناظرا إلى جماعة الكافرين دون كلّ واحد واحد منهم .

و على هذا يعود معناه إلى مثل قولنا : ليدخل كلّ واحد منكم بابا من جهنّم يناسب عمله و موقفه من الكفر لا أن يدخل كلّ واحد منهم جميع الأبواب أو أكثر من واحد منها ، وقد تقدّم الكلام في معنى أبواب جهنّم في تفسير قوله تعالى : « لها سبعة أبواب لكلّ باب منهم جزء مقسوم » الحجر : ٤٤ .

و المتكبّرون هم المستكبرون بحسب المصداق و إن كانت العناية اللفظيّة مختلفة فيهما كالمسلم و المستسلم فالمستكبر هو الّذي يطلب الكبر لنفسه با خراجه من القوّة إلى الفعل و إظهاره لغيره ، و المتكبّر هو الّذي يقبله لنفسه و يأخذه صفة .

قوله تعالى : « وقيل للّذين اتّقوا ماذا أنزل ربّكم قالوا خيرا » إلى آخر الآية . أخذ المسؤل عنهم هم الّذين اتّقوا أي الّذين شأنهم في الدنيا أنّهم تلبّسوا بالتقوى وهم المتّصفون به المستمرّون بدليل إعادة ذكرهم بعد بلفظ المتّقين مرّتين فيكون المسؤل عنهم من هذه الطائفة خيارهم الكاملين في الإيمان كما كان المسؤل عنهم في الطائفة الأُخرى شرارهم الكاملين في الكفر وهم المستكبرون .

فقول بعضهم : إنّ المراد بالّذين اتّقوا مطلق المؤمنين الّذين اتّقوا الشرك

أوالشرك والمعاصي في الجملة . ليس في محلّه .

و قوله : « قالوا خيرا » أي أنزل خيرا لأنّه أنزل قرآنا يتضمّن معارف و شرائع في أخذها والعمل بها خير الدنيا و الآخرة و في قولهم : « خيرا » اعتراف بكون القرآن نازلا من عنده تعالى مضافا إلى وصفهم له بالخيريّة و في ذلك إظهار منهم المخالفة للمستكبرين حيث أجابوا بقولهم : أساطير الأوّلين أي هو أساطير ولو قال المتّقون : خير بالرفع لم يكن فيه اعتراف بالنزول كما أنّه لو قال المستكبرون : أساطير الأوّلين بالنصب كان فيه اعتراف بالنزول . كذا قيل.

و قوله : « للّذين أحسنوا في هذه الدنيا حسنة و لدار الآخرة خير » ظاهر السياق أنّه بيان لقولهم : « خيرا » و هل هو تتمّة قولهم أو بيان منه تعالى ؟ ظاهر قوله : « ولنعم دار المتّقين جنّات عدن » إلى آخر الآية أنّه كلام منه تعالى يبيّن به وجه الخيريّة فيما أنزله إليهم فإنّه أشبه بكلام الربّ تعالى منه بكلام المربوب وخاصّة المتّقين الّذين لايجترؤن على أمثال هذه الاقتراحات .

و المراد بالحسنة المثوبة الحسنة وذلك لأنّهم بالإحسان الّذي هو العمل بما يتضمّنه الكتاب يرزقون مجتمعا صالحا يحكم فيه العدل و الإحسان وعيشة طيّبة مبنيّة على الرشد و السعادة ينالون ذلك جزاء دنيويّا لإحسانهم لقوله : « لهم في الدنيا » ولدار الحياة الآخرة خير جزاءً لأنّ فيها بقاء بلافناء ونعمة من غير نقمة وسعادة ليس معها شقاء .

و معنى الآية : وقيل للمتّقين من المؤمنين ماذا أنزل ربّكم من الكتاب وما شأنه ؟ قالوا أنزل خيرا ، و كونه خيرا هو أنّ للّذين أحسنوا ـ أي عملوا بما فيه فوضع الإحسان موضع الأخذ والعمل بما في الكتاب إيماء إلى أنّ الّذي يأمر به الكتاب أعمال حسنة ـ في هذه الدنيا مثوبة حسنة ولدار الآخرة خير لهم جزاء .

ثمّ مدح دارهم ليكون تأكيداً للقول فقال : « و لنعم دار المتّقين » ثمّ بيّن دار المتّقين بقوله: « جنّات عدن يدخلونهاتجري من تحتها الأنهار لهم فيهامايشاؤن كذلك يجزي الله المتّقين ، والمعنى ظاهر .

قوله تعالى : « الّذين تتوفّاهم الملائكة طيّبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنّة بما كنتم تعملون » بيان للمتّقين كما كان قوله : « الّذين تتوفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم » الخ بيانا للمستكبرين .

والطيّب تعرّي الشيء ممّا يختلط به فيكدّره و يذهب بخلوصه و محوضته يقال : طاب لي العيش أي خلص وتعرّى ممّا يكدّره وينغّصه والقول الطيّب ماكان عاريا من اللغو والشتم والخشونة وسائر مايوجب فيه غضاضة ، و الفرق بين الطيّب والطهارة أنّ الطهارة كون الشيء على طبعه الأصليّ بحيث يخلو ممّا يوجب التنفّر عنه والطيّب كونه على أصله من غير أن يختلط به ما يكدّره ويفسد أمره سواء تنفّر عنه أم لا و لذلك قوبل الطيّب بالخبيث المشتمل على الخبث الزائد قال تعالى : « الطيّبات للطيّبين والطيّبون للطيّبات والخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات » النور : ٢٦ ، وقال : «البلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه و الّذي خبث لايخرج إلّا نكدا » الأعراف : ٥٨ .

و على هذا فالمراد بكون المتّقين طيّبين في حال توفّيهم خلوصهم من خبث الظلم في مقابل المستكبرين الّذين وصفهم بالظلم حال التوفّي في قوله السابق : « الّذين تتوفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم » ويكون معنى الآية أنّ المتّقين هم الّذين تتوفّاهم الملائكة متعرّين عن خبث الظلم - الشرك و المعاصي - يقولون لهم سلام عليكم - و هو تأمين قوليّ لهم - ادخلوا الجنّة بما كنتم تعملون - و هو هداية لهم إليها - .

فالآية - كما ترى - تصف المتّقين بالتخلّص عن التلبّس بالظلم و تعدهم الأمن و الاهتداء إلى الجنّة فيعود مضمونها إلى معنى قوله : « الّذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم اُولئك لهم الأمن وهم مهتدون » الأنعام : ٨٢ .

وذكر بعض المفسّرين أنّ المراد بالطيّب في الآية الطهارة عن دنس الشرك وفسّره بعضهم بكون أقوالهم وأفعالهم زاكية ، و الأكثر على تفسيره بالطهارة عن قذارة الذنوب وأنت بالتأمّل فيما تقدّم تعرف أنّ شيأً ممّا ذكروه لايخلو عن تسامح .

قوله تعالى : « هل ينظرون إلّا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربّك كذلك فعل الّذين من قبلهم » الخ رجوع إلى حديث المستكبرين من المشركين و ذكر بعض أحوالهم وأقوالهم وقياسهم ممّن سبقهم من طغاة الاُمم الماضين وما آل إليه أمرهم .

و قوله : « هل ينظرون إلّاأن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربّك » سياق الآية و خاصّة ما في الآية التالية من حديث العذاب ظاهر في أنّها مسوقة للتهديد فالمراد بإتيان الملائكة نزولهم لعذاب الاستئصال و ينطبق على مثل قوله : « ما ننزّل الملائكة إلّا بالحقّ و ما كانوا إذاً منظرين » الحجر : ٨ ، و المراد بإتيان أمر الربّ تعالى قيام الساعة و فصل القضاء و الانتقام الإلهيّ منهم .

و أمّا كون المراد بإتيان الأمر ما تقدّم في أوّل السورة من قوله : « أتى أمر الله » وقد قرّبنا هناك أنّ المراد به مجيىء النصر و ظهور الإسلام على الشرك فلا يلائم اللّحن الشديد الّذي في الآية تلك الملائمة ، و أيضا سيأتي في ذيل الآيات ذكر إنكارهم للبعث و إصرارهم على نفيه و الردّ عليهم ، و هو يؤيّد كون المراد بإتيان الأمر قيام الساعة .

وقد أضاف الربّ إلى النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله فقال : « أمر ربّك » ولم يقل : أمر الله أو أمر ربّهم ليدلّ به على أنّ فيه انتصاراً له صلى‌الله‌عليه‌وآله و قضاء له عليهم .

و قوله : « كذلك فعل الّذين من قبلهم » تأكيد للتهديد و تأييد بالنظير أي فعل الّذين من قبلهم مثل فعلهم من الجحود والاستهزاء ممّا فيه بحسب الطبع انتظار عذاب الله « فأصابهم سيّآت ما عملوا » الخ .

و قوله : « و ما ظلمهم الله و لكن كانوا أنفسهم يظلمون » معترضة يبيّن بها أنّ الّذي نزل بهم من العذاب لم يستوجبه إلّا الظلم غير أنّ هذا الظلم كان هو ظلمهم أنفسهم لا ظلما منه تعالى و تقدّس ، ولم يعذّبهم الله سبحانه عن ظلم وقع منهم مرّة أو مرّتين بل أمهلهم إذ ظلموا حتّى استمرّوا في ظلمهم و أصرّوا عليه ـ كما يدلّ عليه قوله : كانوا أنفسهم يظلمون ـ فعند ذلك أنزل عليهم العذاب ، ففي قوله : « وما ظلمهم الله » الخ إثبات الاستمرار على الظلم عليهم و نفي أصل الظلم عن الله سبحانه .

قوله تعالى : « فأصابهم سيّآت ما عملوا و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤن » حاق بهم أي حلّ بهم ، و قيل : معناه نزل بهم وأصابهم ، و الّذي كانوا به يستهزؤن هو العذاب الّذي كانت رسلهم ينذرونهم به و معنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « و قال الّذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرّمنا من دونه من شيء » الخ الّذي تورده الآية شبهة على النبوّة من الوثنيّين المنكرين لها ، ولذلك عرّفهم بنعتهم الصريح حيث قال : « وقال الّذين أشركوا » ولم يكتف بالضمير ولم يقل : و قالوا كما في الآيات السابقة ليعلم أنّ الشبهة لهم بعينهم .

و قوله : « لو شاء الله ما عبدنا » جملة شرطيّة حذف فيها مفعول « شاء » لدلالة الجزاء عليه و التقدير لو شاء الله أن لا نعبد من دونه شيئاً ما عبدنا الخ .

و قول بعضهم : إنّ الإرادة و المشيّة لا تتعلّق بالعدم و إنّما تتعلّق بالوجود فلا معنى لمشيّة عدم العبادة فالأولى أن يقدّر متعلّق المشيّة أمراً وجوديّا ملازما لعدم العبادة كالتوحيد مثلا و يكون التقدير لو شاء الله أن نوحّده أو أن نعبده وحده ما عبدنا من دونه من شيء ، و استدلّ بقوله عليه‌السلام : « ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن » حيث علّق عدم الكون على عدم المشيّة لا على مشيّة العدم .

و فيه أنّ ما ذكره حقّ بالنظر إلى حقيقة الأمر إلّا أنّ العنايات اللفظيّة و التوسّعات الكلاميّة لا تدور دائما مدار الحقائق الكونيّة و الأنظار الفلسفيّة و إنّ الأفهام البسيطة - ولم تكن أفهام اُولئك الوثنيّين بأرقى منها - كما تجيز ترتّب الفعل الوجودي على المشيّة تجيز تعلّق عدمه بها ، و في كلامه صلى‌الله‌عليه‌وآله جريا على هذه العناية الظاهريّة : « اللّهمّ إن شئت أن لا تعبد لم تعبد » .

على أنّهم يشيرون بقولهم : « لو شاء الله ما عبدنا » الخ إلى قول الرسل لهم : لا تشركوا بالله ولا تعبدوا غير الله ولا تحرّموا ما أحلّ الله وهي نواه ومدلول النهي طلب الترك .

على أنّ الوثنيّين لا ينكرون توحيده تعالى في الاُلوهيّة بمعنى الصنع و الإيجاد ، و إنّما يشركون في العبادة بمعنى أنّهم يخصّونه تعالى بالصنع والإيجاد و يخصّون آلهتهم بالعبادة فلهم آلهة كثيرون أحدهم إله موجد غير معبود و هو الله سبحانه ، و الباقون شفعاء معبودون غير موجدين فهم لا يعبدون الله أصلا لا أنّهم يعبدونه تعالى و آلهتهم جميعا ، و حينئذ لو كان التقدير « لو شاء الله أن نوحّده في العبادة أو أن نعبده وحده » لكان الأهمّ أن يقع في الجزاء توحيدهم له في العبادة أو عبادتهم له وحده لا نفي عبادتهم لغيره أو كان نفي عبادة الغير كناية عن توحيد عبادته أو عبادته وحده فافهم ذلك .

و إن كان ولابدّ من تقدير متعلّق المشيّة أمرا وجوديّا فليكن التقدير : لو شاء الله أن نكفّ عن عبادة غيره ما عبدنا الخ حتّى يتّحد الشرط و الجزاء بحسب الحقيقة في عين أنّهما يختلفان في النفي و الإثبات .

و قوله : « ماعبدنا من دونه من شيء » لفظة من الاُولى بيانيّة و الثانية زائدة لتأكيد الاستغراق في النفي و المعنى ما عبدنا شيئاً دونه ، و نظير ذلك قوله : « ولا حرّمنا من دونه من شيء » .

و قوله : « نحن ولا آباؤنا » بيان لضمير التكلّم في « عبدنا » للدلالة على أنّهم يتكلّمون عنهم و عن آبائهم جميعا لأنّهم كانوا يقتدون في عبادة الأصنام بآبائهم وقد تكرّر في القرآن حكاية مثل قولهم : « إنّا وجدنا آباءنا على اُمّة و إنّا على آثارهم مقتدون » الزخرف : ٢٢ .

وقوله : « ولا حرّمنا من دونه من شيء » عطف على قوله : « عبدنا » الخ أي ولو شاءالله أن لانحرّم من دونه من شيء أو نحلّ ماحرّمناه ماحرّمنا الخ والمراد البحيرة والسائبة وغيرهما ممّا حرّموه .

ثمّ إنّ قولهم : « لوشاء الله ماعبدنا من دونه من شيء » الخ ظاهر من جهة تعليق نفي العبادة على نفس مشيّته تعالى في أنّهم أرادوا بالمشيّة إرادته التكوينيّة

الّتي لاتتخلّف عن المراد البتّة ولو أرادوا غيرها لقالوا : لوشاء الله كذا لأطعناه واستجبنا دعوته أومايفيد هذا المعنى .

فكأنّهم يقولون : لوكانت الرسالة حقّة وكان ماجاء به الرسل من النهي عن عبادة الأصنام والأوثان والنهي عن تحريم البحيرة والسائبة والوصيلة وغيرها نواهي لله سبحانه كان الله سبحانه شاء أن لانعبد شيأً غيره و أن لانحرّم من دونه شيأً ، ولو شاء الله سبحانه أن لانعبد غيره ولا نحرّم شيأً لم نعبد ولم نحرّم لاستحالة تخلّف مراده عن إرادته لكنّا نعبد غيره ونحرّم أشياء فليس يشاء شيأً من ذلك فلانهي ولا أمر منه تعالى ولا شريعة ولا رسالة من قبله .

هذا تقرير حجّتهم على مايعطيه السياق ، ومغزى مرادهم أنّ عبادتهم لغير الله و تحريمهم لما حرّموه و بالجملة عامّة أعمالهم لم تتعلّق بها مشيّة من الله بنهي ولو تعلّقت لم يعملوها ضرورة .

وليسوا يعنون بها أنّ مشيّة الله تعلّقت بعبادتهم و تحريمهم فصارت ضروريّة الوجود وهم ملجؤن في فعلها مجبرون في الاتيان بها فلا معنى لنهي الرسل عنها بعد الإلجاء وذلك أنّ « لو » تفيد امتناع الجزاء لامتناع الشرط فيكون مفهوم الشرطيّة « لوشاء الله ماعبدنا من دونه من شيء » أنّه لم يشأ ذلك فعبدنا غيره ، و إن شئت قلت : لكنّا عبدنا غيره فانكشف أنّه لم يشأ ذلك ، وأمّا مثل قولنا : لكنّه شاء أن نعبد غيره فعبدنا غيره أو قولنا : لكنّه شاء أن لانوحّده فعبدنا غيره فهو أجنبيّ عن مفهوم الشرطيّة ومنطوقها جميعا .

على أنّهم لوعنوا ذلك وكان غرضهم ردّ النبوّة بإثبات الإلجاء في أفعالهم بما أقاموه من الحجّة كانوا بذلك معترفين على الضلال مسلّمين له غير أنّهم معتذرون عن اتّباع الهدى الّذي أتاهم به الرسل بالإلجاء والإجبار و أنّ الله شاء منهم ماهم عليه من الضلال والشقاء بعبادة غير الله وتحريم ماأحلّ الله وأجبرهم على ذلك فليسوا يقدرون على تركه و لايستطيعون التخلّف عنه .

لكنّهم مدّعون للاهتداء مصرّون على هذه المزعمة مصرّحون بها كما حكي

الله سبحانه ذلك عنهم بعد ذكر عبادتهم للملائكة إذقال : « وقالوا لوشاء الرحمان ما عبدناهم مالهم بذلك من علم إنهم إلّا يخرصون ـ إلى أن قال ـ بل قالوا إنّا وجدنا آباءنا على اُمّة وإنّا على آثارهم مهتدون» الزخرف : ٢٢ وقدتكرّر في كلامه حكاية تعليلهم عبادة الأصنام بأنّها سنّة قوميّة قدّسها سلفهم قبل خلفهم فمن الواجب أن يقدّسها ويجري عليها خلفهم بعد سلفهم وأين هذا من الاعتراف بالضلال والشقاء ؟

و كذا ليسوا يعنون بهذه الحجّة أنّ أعمالهم مخلوقة لأنفسهم غير مرتبطة بالمشيّة الإلهيّة ولا أنّه خالقها إذالأعمال و الأفعال على هذا التقدير بمعزل من أن تتعلّق بها الإرادة الإلهيّة ، وإنّما يتسبّب تعالى لعدم فعل من الأفعالبإيجاد المانع عنه فكان الأنسب حينئذ أن يقولوا : لوشاءالله لصرفنا عن عبادة غيره وتحريم ماحرّمناه وهو مدفوع بظاهر الكلام أويقولوا : لوشاءالله شيأ من أعمالنا لبطل وخرج عن كونه عملا لنا ونحن مستقلّون به .

على أنّه لوكان معنى قولهم : لوشاءالله ماعبدنا هوأنّه لوشاء لصرفناكان حقّا فلميكن معنى لقوله تعالى في آية الزخرف السابقة : « وقالوالوشاء الرحمانماعبدناهم مالهم بذلك من علم إنهم إلّا يخرصون » الزخرف : ٢٠ .

فالحقّ أنّهم أرادوابقولهم : لوشاء الله ماعبدنامن دونه من شيء » أنيستدلّوا بعبادتهم لها على أنّ المشيّة الإلهيّة لم تتعلّق بتركها من غير تعرّض لتعلّقالمشيّة بفعل العبادة أولكون المشيّة مستحيلة التعلّق بعبادتهم إلّا بالصرف .

قوله تعالى : « كذلك فعل الّذين من قبلهم فهل على الرسل إلّا البلاغ المبين » خطاب للنبيّ صلّى الله عليه وآله بأمره أن يبلّغ رسالته بلاغامبينا ولايعتني بما لفّقوه من الحجّة فإنّها داحضة و الحجّة تامّة عليهم بالبلاغ و فيه إشارة إجماليّة إلى دحض حجّتهم .

فقوله : « كذلك فعلالّذين منقبلهم » أي علىهذا الطريق الّذي سلكه هؤلاء سلك الّذين منقبلهم فعبدوا غير الله و حرّموا مالم يحرّمه الله ثمّ إذا جاءتهم رسلهم ينهونهم عن ذلك قالوا : لوشاء الله ماعبدنامن دونهمن شيء نحن ولاآباؤنا ولاحرّمنا

من دونه من شيء فالجملة كقوله تعالى : « كدأب آل فرعون و الّذين من قبلهم كذّبوا بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم » الأنفال : ٥٢ .

و قوله : « فهل على الرسل إلّا البلاغ المبين » أي بلّغهم الرسالة بلاغا مبينا تتمّ به الحجّة عليهم فإنّماوظيفة الرسل البلاغ المبين وليس من وظيفتهم أن يلجؤوا الناس إلى مايدعونهم إليه و ينهونهم عنه ولا أن يحملوا معهم إرادة الله الموجبة الّتي لاتتخلّف عن المراد ولا أمره الّذي إذا أراد شيأً قال له كن فيكون حتّى يحوّلوا بذلك الكفر إلى الإيمان ويضطرّوا العاصي على الإطاعة .

فإنّما الرسول بشر مثلهم و الرسالة الّتي بعث بهاإنذار و تبشير وهي مجموعة قوانين اجتماعيّة أوحاها إليه الله فيها صلاح الناس في دنياهم و آخرتهم صورتها صورة الأوامر و النواهي المولويّة و حقيقتها الإنذار و التبشير قال تعالى : « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولاأقول لكم إنّي ملك » الأنعام : ٥٠ فهذا ما أمر به نبيّه صلى الله عليه وآله أن يبلّغهم وقد أمر به نوحا ومن بعده من الرسل عليهم السلام أن يبلّغوه اُممهم كما في سورة هود و غيرها .

و قال أيضا مخاطبا نبيّه صلى الله عليه وآله : « قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنّما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربّه أحدا » الكهف : ١١٠ .

فهذا هو الّذي يشير إليه على سبيل الإجمال بقوله : « كذلك فعل الّذين من قبلهم فهل على الرسل إلّا البلاغ المبين » فإنّ ظاهره كما أشرنا إليه سابقا أنّ هذه حجّة دائرة بينهم قديما و حديثا ، و على هذا ليس من شأن الرسول إجبار الناس و إلجاؤهم على الإيمان و الطاعة بل البلاغ المبين بالإنذار والتبشير وحجّتهم لاتدفع ذلك فبلّغ ما اُرسلت به بلاغا مبينا ولا تطمع في هداية من ضلّ منهم ، و ستفصّل الآيتان التاليتان ما أجملته هذه الآية و توضحانها .

قوله تعالى : ولقد بعثنافي كلّ اُمّة رسولا أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت

فمنهم من هدى الله و منهم من حقّت عليه الضلالة » الخ الطاغوت في الأصل مصدر كالطغيان و هو تجاوز الحدّ بغير حقّ ، و اسم المصدر منه الطغوى قال الراغب : الطاغوت عبارة عن كلّ متعدّ و كلّ معبود من دون الله ، و يستعمل في الواحد و الجمع قال تعالى : « فمن يكفر بالطاغوت » « والّذين اجتنبوا الطاغوت » « أولياؤهم الطاغوت » . انتهى .

و قوله : « ولقد بعثنا في كلّ اُمّة رسولا » إشارة إلى أنّ بعث الرسول أمر لا يختصّ به اُمّة دون اُمّة بل هو سنّة إلهيّة جارية في جميع الناس بما أنّهم في حاجة إليه و هو يدركهم أينما كانوا كما أشار إلى عمومه في الآية السابقة إجمالا بقوله : « كذلك فعل الّذين من قبلهم » .

و قوله : « أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت » بيان لبعث الرسول على ما يعطيه السياق أي ما كانت حقيقة بعث الرسول إلّا أن يدعوهم إلى عبادة الله واجتناب الطاغوت لأنّ الأمر و كذا النهي من البشر و خاصّة إذا كان رسولا ليس إلّا دعوة عاديّة لا إلجاء و اضطرارا تكوينيّا ، ولا أنّ للرسول أن يدّعي ذلك حتّى يردّ عليه أنّه لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء و إذ لم يشأ فلا معنى للرسالة .

و من هنا يظهر أنّ قول بعضهم إنّ التقدير ليقول لهم : اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت . ليس في محلّه .

و قوله : « فمنهم من هدى الله و منهم من حقّت عليه الضلالة » أي كانت كلّ من هذه الاُمم مثل هذه الاُمّة منقسمة إلى طائفتين فبعضهم هو من هداه الله إلى ما دعاهم إليه الرسول من عبادة الله و اجتناب الطاغوت .

و ذلك أنّ الهداية من الله سبحانه لا يشاركه فيها غيره ولا تنسب إلى أحد دونه إلّا بالتبع كما قال : « إنّك لا تهدي من أحببت و لكنّ الله يهدي من يشاء » القصص : ٥٦ و سنشير إليه في الآية التالية : « إن تحرص على هداهم فإنّ الله لا يهدي من يضلّ » و الآيات في حصر الهداية فيه تعالى كثيرة ، ولا يستلزم ذلك كونها أمراً اضطراريّا لا صنع فيه للعبد أصلا فإنّها اختياريّة بالمقدّمة كما يشير إليه قوله:

« و الّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وإنّ الله لمع المحسنين » العنكبوت : ٦٩ يفيد أنّ للهداية الإلهيّة طريقا ميسّراً للإنسان و هو الإحسان في العمل و أنّ الله لمع المحسنين لا يدعهم يضلّون .

و بعض هذه الأمم - الطائفة الثانية منهم - هو من حقّت عليه الضلالة أي ثبتت و لزمت ، و هذه الضلالة هي الّتي من قبل العبد بسوء اختياره و ليست بالّتي تتبعها مجازاة من الله فإنّ الله يصفها بقوله : حقّت ثمّ يضيفها في الآية التالية إلى نفسه إذ يقول : « فإنّ الله لا يهدي من يضلّ » فقد كانت هناك ضلالة ثمّ حقّت و ثبتت بإثبات الله مجازاة فصارت هي الّتي من قبل الله سبحانه مجازاة فتبصّر .

ولم ينسب الله سبحانه في كلامه إلى نفسه إضلالا إلا ما كان مسبوقا بظلم من العبد أو فسق أو كفر و تكذيب أو نظائرها كقوله : « والله لا يهدي القوم الظالمين » الجمعة : ٥ و عدم الهداية هو الإضلال ، و قوله : « و يضلّ الله الظالمين و يفعل الله ما يشاء » إبراهيم : ٢٧ ، و قوله : « و ما يضلّ به إلّا الفاسقين » البقرة : ٢٦ ، و قوله : « إنّ الّذين كفروا و ظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا إلّا طريق جهنّم » النساء : ١٦٨ ، و قوله : « فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم » الصف : ٥ إلى غير ذلك من الآيات .

ولم يقل سبحانه : فمنهم من هدى الله و منهم من أضلّه مع كون ضلالهم ضلال مجازاة لا مانع من إضافته إليه تعالى دفعا لإيهام نسبة أصل الضلال إليه بل ذكر أوّلا من هداه ثمّ قابله بمن كان من حقّه أن يضلّ - و هو الّذي اختار الضلالة على الهدى أي اختار أن لا يهتدي - فلم يهده الله و حقّ له ذلك .

و توضيحه ببيان آخر أنّ خلاصة الفرق بين الضلال الابتدائيّ و نسبته إلى العبد و الضلال مجازاة و نسبته إليه تعالى و نسبة الهداية ابتداء و مجازاة إلى الله سبحانه هي أنّ الله أودع في الإنسان إمكان الرشد و استعداد الاهتداء فإن جرى على سلامة الفطرة ولم يبطل الاستعداد باتّباع الهوى و المعصية أو أصلحه بالندامة و التوبة بعد المعصية هداه الله ، و هذه هداية مجازاة من الله سبحانه بعد الهداية الاُولى الفطريّة .

وإن اتّبع هواه وعصى ربّه بطل استعداده للاهتداء فلم يفض عليه الهدى وهو ضلاله بسوء اختياره فإن لم يندم ولم يرجع أثبته الله على حاله وحقّت عليه الضلالة وهو الضلال مجازاة.

وربّما توهّم متوهّم أنّ الإمكان والاستعداد لايكون إلّا ذا طرفين فالّذي يمكنه الهدى يمكنه الضلال، والإنسان لايزال متردّداً بين آثار وجوديّة وأفعال مثبتة والجميع منه تعالى حتّى الاستعداد والإمكان الأوّل.

وهو من أوهن التوهّم فإنّ عدّ إمكان الضلال وما يترتّب عليه الضلال أمراً وجوديّاً وعطاء ربّانيّاً يفسد معنى الضلال ويبطله فإنّ الضلال إنّما هو ضلال لكونه عدم الهداية فلو عاد أمراً ثبوتيّاً لم يكن ضلالا بل صار الهدى والضلال كلاهما أمرين وجوديّين وعطاءين إلهيّين نظير ما يترتّب على الجماد مثلا من الآثار الوجوديّة الخارجة عن الهدى والضلال.

وبعبارة اُخرى الضلال إنّما يكون ضلالا إذا كان مقيساً إلى الهدى ومن الواجب حينئذ أن يكون عدم الهدى وإذا اُخذا أمراً وجوديّاً لم يكن ضلالا فلم ينقسم الموضوع إلى مهتد وضالّ ولا حاله إلى هدى وضلال فلا مفرّ من أخذ الضلال أمراً عدميّاً، ونسبة الضلال الأوّل إلى نفس العبد. فأحسن التأمّل فيه فلا تزلّ قدم بعد ثبوتها.

وقوله: «فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين» ظاهر السياق أنّ الخطاب للّذين أشركوا القائلين: «لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء» والالتفات إلى خطابهم لكونه أشدّ تأثيراً في تثبيت القول وإتمام الحجّة.

والكلام متفرّع على ما بيّن جواباً لحجّتهم إجمالا وتفصيلا ومحصّل المعنى أنّ الرسالة والدعوة النبويّة ليست من الإرادة التكوينيّة الملجئة إلى ترك عبادة الأصنام وتحريم ما لم يحرّمه الله حتّى يستدلّوا بعدم وجود الإلجاء على عدم وجود الرسالة وكذب مدّعيها بل هي دعوة عاديّة بعث الله سبحانه بها رسلا يدعونكم إلى عبادة الله واجتناب الطاغوت وحقيقته الإنذار والتبشير، ومن الدليل على ذلك آثار

الأمم الماضية الظالمة الّتي تحكي عن نزول العذاب عليهم فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين حتّى يتبيّن لكم أنّ الدعوة النبويّة الّتي هي إنذار حقّ و أنّ الرسالة ليست كما تزعمون .

قوله تعالى : « إن تحرص على هداهم فإنّ الله لايهدي من يضلّ وما لهم من ناصرين » لمّا بيّن أنّ الأمم الماضين انقسموا طائفتين و كانت إحدى الطائفتين هم الّذين حقّت عليهم الضلالة و كانت هؤلاء الّذين أشركوا وقالوا ماقالوا كالّذين من قبلهم منهم بيّن في هذه الآية أنّ ثبوت الضلالة في حقّهم إنّما هو ثبوت لازوال معه وتحتّم لايقبل التغيير فإنّه لاهادي بالحقيقة إلّا الله فإن جاز هداهم كان الله هو هاديهم لكنّه لايهديهم فإنّه يضلّهم ولايجتمع الهدى والضلال معا ، وليس هناك ناصر ينصرهم على الله فيقهره على هداهم فليؤيس منهم .

ففي الآية تعزية للنبيّ صلّى الله عليه وآله وإرشاد له أن لايحرص في هداهم ، و إعلام له أنّ القضاء قدمضى في حقّهم وما يبدّل القول لديه وما هو بظلّام للعبيد .

فقوله : « إن تحرص على هداهم » الخ في تقدير إن تحرص على هداهم لم ينفعهم حرصك شيأً فليسوا ممّن يمكن له الاهتداء فإنّ الله هو الّذي يهدي من اهتدى ، وهو لايهديهم فإنّه يضلّهم ولايناقض تعالى فعل نفسه ، وليس لهم ناصرون ينصرونهم عليه .

و في هذه الآيات الثلاث مشاجرات طويلة بين المجبّرة والمفوّضة و كلّ يفسّرها بمايقتضيه مذهبه حتّى قال الإمام الرازيّ : إنّ المشركين أرادوا بقولهم: لوشاء الله ماعبدنا من دونه من شيء الخ أنّه لمّا كان الكلّ من التوحيد و الشرك والهدى والضلال من الله كانت بعثة الأنبياء عبثا فنقول : هذا اعتراض على الله وجار مجرى طلب العلّة في أحكامه وأفعاله تعالى و ذلك باطل فلا يقال له : لم فعلت هذا ولم لم تفعل ذلك ؟

قال : فثبت أنّ الله تعالى إنّما ذمّ هؤلاء القائلين لأنّهم اعتقدوا أنّ كون الأمر كذلك يمنع عن جواز بعثة الرسل لالأنّهم كذبوا في قولهم ذلك . انتهى ملخّصا .

وقال الزمخشري : إنّ المشركين فعلوا مافعلوا من القبيح ثمّ نسبوه إلى ربّهم و قالوا لوشاء الله إلى آخره و هذا مذهب المجبّرة بعينه كذلك فعل أسلافهم فهل على الرسل إلّا أن يبلّغوا الحقّ و أنّ الله لايشاء الشرك و المعاصي بالبيان والبرهان ، ويطلعوا على بطلان الشرك وقبحه ، وبراءة الله من أفعال العباد، و أنّهم فاعلوها بقصدهم و إرادتهم و اختيارهم ، و أنّ الله باعثهم على جميلها و موفّقهم له وزاجرهم عن قبيحهاوموعدهم عليه انتهى موضع الحاجة وقد أطالوا البحث عنذلك من الجانبين .

وقد عرفت أنّ الآيات تروم غرضا وراء ذلك ، و أنّ مرادهم بقولهم : « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء » الخ إبطال الرسالة بأنّ ما أتى به الرسل من النهي عن عبادة غير الله وتحريم مالم يحرّمه الله لو كان حقّاً لكان الله مريداً لتركهم عبادة غيره و تحريم ما لم يحرّمه ولو كان مريدا ذلك لم يتحقّق منهم و ليس كذلك و أمّا أنّ الإرادة الإلهيّة تعلّقت بفعلهم فوجب أو أنّها لم تتعلّق و من المحال أن تتعلّق و ليست أفعالهم إلّا مخلوقة لأنفسهم من غير أن يكون لله سبحانه فيها صنع فإنّما ذلك أمر خارج عن مدلول كلامهم أجنبيّ عن الحجّة الّتي أقاموها على ما يستفاد من السياق كما تقدّم .

و في قوله : « و مالهم من ناصرين » دلالة على أنّ لغيرهم ناصرين كثيرين و ذلك أنّ السياق يدلّ على أنّه ليس لهم ناصر أصلا لاواحد ولا كثير فنفي الناصرين بصيغة الجمع يكشف عن عناية زائدة بذلك أي أنّ هناك ناصرين لكنّهم ليسوا لهم بل لغيرهم و ليس إلّا من يهتدي بهدى الله ، و نظير الآية ما حكاه الله سبحانه عن المجرمين يوم القيامة : « فمالنا من شافعين » الشعراء : ١٠٠ .

و هؤلاء الناصرون هم الملائكة الكرام و سائر أسباب التوفيق و الهداية والله سبحانه من ورائهم محيط قال تعالى : « إنّا لننصر رسلنا و الّذين آمنوا في الحياة الدنيا و يوم يقوم الأشهاد » المؤمن : ٥١ .

قوله تعالى : « و أقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى » إلى

آخر الآية قال في المفردات : الجهد والجهد ـ بفتح الجيم وضمّها ـ الطاقة ، والمشقّة أبلغ من الجهد بالفتح قال : و قال تعالى : « و أقسموا بالله جهد أيمانهم » أي حلفوا و اجتهدوا في الحلف أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم . انتهى .

و قال في المجمع في معنى قوله : « و أقسموا بالله جهد أيمانهم » أي بلغوا في القسم كلّ مبلغ . انتهى .

و قولهم : « لا يبعث الله من يموت » إنكار للحشر ، و الجملة كناية عن أنّ الموت فناء فلا يتعلّق به بعده خلق جديد ، وهذا لاينافي قول كلّهم أو جلّهم بالتناسخ فإنّه قول بتعلّق النفس بعد مفارقتها البدن ببدن آخر إنسانيّ أو غير إنسانيّ و عيشها في الدنيا ، و هو قولهم بالتولّد بعد التولّد .

و قوله : « بلى وعدا عليه حقّا » أي ليس الأمر كما يقولون بل يبعث الله من يموت وعده وعدا ثابتا عليه حقّا أي إنّ الله سبحانه أوجبه على نفسه بالوعد الّذي وعد عباده ، و أثبته إثباتا فلا يتخلّف ولا يتغيّر .

و قوله : « و لكنّ أكثر الناس لايعلمون » أي لايعلمون أنّه من الوعد الّذي لا يخلف و القضاء الّذي لا يتغيّر لإعراضهم عن الآيات الدالّة عليه الكاشفة عن وعده وهي خلق السماوات و الأرض واختلاف الناس بالظلم والطغيان والعدل والإحسان و التكليف النازل في الشرائع الإلهيّة .

قوله تعالى : « ليبيّن لهم الّذي يختلفون فيه و ليعلم الّذين كفروا أنّهم كانوا كاذبين » اللام للغاية والغرض أي يبعث الله من يموت ليبيّن لهم الخ ، والغايتان في الحقيقة غاية واحدة فإنّ الثانية من متفرّعات الاُولى ولوازمها فإنّ الكافرين إنّما يعلمون أنّهم كانوا كاذبين في نفي المعاد من جهة تبيّن الاختلاف الّذي ظهر بينهم و بين الرسل بسبب إثبات المعاد و نفيه و ظهور المعاد لهم عيانا .

و تبيّن ما اختلف فيه الناس من شؤون يوم القيامة ، وقد تكرّر في كلامه هذا التعبير و ما في معناه تكرّراً صحّ معه جعل تبيين الاختلاف معرّفا لهذا اليوم الّذي ثقل في السماوات و الأرض ، و على ذلك يتفرّع ماقصّه الله سبحانه في كلامه

من تفاصيل ما يجري فيه من المرور على الصراط و تطاير الكتب و وزن الأعمال و السؤال و الحساب و فصل القضاء .

و من المعلوم ـ و خاصّة من سياق آيات القيامة ـ أنّ المراد بالاختلاف ليس ما يوجد بينهم بحسب الخلقة بنحو ذكورة و اُنوثة و طول و قصر و بياض و سواد بل ما يوجد في دين الحقّ من الاختلاف في اعتقاد أو عمل ، وقد بيّن الله ذلك لهم في هذه النشأة الدنيويّة في كتبه المنزلة و بلسان أنبيائه بكلّ طريق ممكن كما يقول بعدعدّة آيات : « وماأنزلنا عليك الكتاب إلّا لتبيّن لهم الّذي اختلفوا فيه» الآية ٦٤ من السورة .

و من هنا يظهر للمتدبّر أنّ البيان الّذي يخبر تعالى عنه ويخصّه بيوم القيامة نوع آخر من الظهور و الوضوح غير ما يتمشّى من الكتاب و النبوّة في هذه الدنيا من البيان بالحكمة و الموعظة و الجدال بالّتي هي أحسن ، و ليس إلّا العيان الّذي لا يتطرّق إليه شكّ و ارتياب ولا يهجس معه خطور نفسانيّ بالخلاف كما يشير إليه قوله تعالى : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » ق : ٢٢ ، و قوله : « يومئذ يوفّيهم الله دينهم الحقّ و يعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين » النور : ٢٥ .

فيومئذ يشاهدون حقائق مااختلفوا فيه من المعارف الدينيّة الحقّة والأعمال الصالحة و ما أخلدوا إليه من الباطل و يفصل بينهم بظهور الحقّ و انجلائه .

قوله تعالى : « إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » هو نظير قوله في موضع آخر : « إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » يس : ٨٢ ، ومنه يعلم أنّه تعالى يسمّي أمره قولا كما يسمّي أمره و قوله من حيث قوّته و إحكامه وخروجه عن الإبهام و كونه مرادا حكما و قضاء قال تعالى : « وما اُغني عنكم من الله من شيء إن الحكم إلّا لله » يوسف : ٦٧ ، وقال : « و قضينا إليه ذلك الأمر أنّ دابر هؤلاء مقطوع مصبحين » الحجر : ٦٦ ، و قال : « و إذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » البقرة : ١١٧ ، و كما يسمّي قوله الخاصّ كلمة

قال تعالى : « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنّهم لهم المنصورون » الصافّات : ١٧٢ و قال : « إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون » آل عمران : ٥٩ ثمّ قال في عيسى عليه السلام : « وكلمته ألقاها إلى مريم و روح منه » النساء : ١٧١ .

فتحصّل من ذلك كلّه أنّ إيجاده تعالى أعني ما يفيضه على الأشياء من الوجود من عنده ـ و هو بوجه نفس وجود الشيء الكائن ـ هو أمره و قوله حسب ما يسمّيه القرآن و كلمته لكنّ الظاهر أنّ الكلمة هي القول باعتبار خصوصيّته وتعيّنه .

و يتبيّن بذلك أنّ إرادته و قضاءه واحد ، و أنّه بحسب الاعتبار متقدّم على القول والأمر فهو سبحانه يريد شيئاً ويقضيه ثمّ يأمره ويقول له كن فيكون ، وقد علّل عدم تخلّف الأشياء عن أمره بألطف التعليل إذ قال : « و هو الّذي خلق السماوات والأرض بالحقّ ويوم يقول كن فيكون قوله الحقّ » الأنعام : ٧٣ فأفاد أنّ قوله هو الحقّ الثابت بحقيقة معنى الثبوت أي نفس العين الخارجيّة الّتي هي فعله فلا معنى لفرض التخلّف فيه وعروض الكذب أو البطلان عليه فمن الضروريّ أنّ الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه فلا يخطىء ولا يغلط في فعله ، ولا يردّ أمره ، ولا يكذب قوله ولا يخلف في وعده .

وقد تبيّن أيضا من هذه الآية ومن قوله : « و قال الّذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء » الخ أنّ لله سبحانه إرادتين : إرادة تكوين لا يتخلّف عنها المراد ، وإرادة تشريع يمكن أن يعصى ويطاع ، وسنستوفي هذا البحث بعض الاستيفاء إن شاء الله .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير القمّيّ بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « قد مكر الّذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف من فوقهم و أتاهم العذاب من حيث لا يشعرون » قال : بيت مكرهم أي ماتوا وأبقاهم الله في النار وهو مثل لأعداء آل محمّد .

أقول : وظاهره أنّ قوله : « فأتى الله بنيانهم » الخ كناية عن بطلان مكرهم.

و في تفسير العيّاشيّ عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » قال : كان بيت غدر يجتمعون فيه إذا أرادوا الشرّ .

و في تفسير القمّيّ في قوله تعالى : « قال الّذين اُوتوا العلم » الآية قال : قال عليه السلام : الّذين اُوتوا العلم الأئمّة يقولون لأعدائهم: أين شركاؤكم ومن أطعتموهم في الدنيا ؟ ثمّ قال : قال : فهم أيضا الّذين تتوفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم « فألقوا السلم » سلّموا لما أصابهم من البلاء ثمّ يقولون : « ما كنّا نعمل من سوء » فردّ الله عليهم فقال : « بلى » الخ .

و في أمالي الشيخ بإسناده عن أبي إسحاق الهمدانيّ عن أمير المؤمنين عليه السلام فيما كتبه إلى أهل مصر قال : ياعبادالله إنّ أقرب مايكون العبد من المغفرة والرحمة حين يعمل بطاعته وينصح في توبته . عليكم بتقوى الله فإنّها يجمع الخير ولا خير غيرها ويدرك بها من خير الدنيا و خير الآخرة قال الله عزّ وجلّ : « وقيل للّذين اتّقوا ماذا أنزل ربّكم قالوا خيرا للّذين أحسنوا في هذه الدنيا حسنة ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتّقين » .

و في تفسير العيّاشيّ عن ابن مسكان عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « و لنعم دار المتّقين » قال : الدنيا .

و في تفسير القمّيّ في قوله : « الّذين تتوفّاهم الملائكة طيّبين » قال : قال عليه السلام : هم المؤمنون الّذين طابت مواليدهم في الدنيا .

أقول : وهو بالنظر إلى مايقابله من قوله : « الّذين تتوفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم » الآية لا يخلو عن خفاء والرواية ضعيفة .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن السدّيّ قال : اجتمعت قريش فقالوا : إنّ محمّداً رجل حلو اللسان إذا كلمه الرجل ذهب بعقله فانظروا اُناسا من أشرافكم المعدودين المعروفة أنسابهم فابعثوهم في كلّ طريق من طرق مكّة على رأس كلّ ليلة أوليلتين فمن جاء يريده فردّوه عنه .

فخرج ناس منهم في كلّ طريق فكان إذا أقبل الرجل وافداً لقومه ينظر ما يقول محمّد ؟ فينزل بهم قالوا له : أنا فلان بن فلان فيعرفه بنسبه و يقول : أنا اُخبرك بمحمّد فلا يريد أن يعنى إليه هو رجل كذّاب لم يتّبعه على أمره إلّا السفهاء والعبيد ومن لاخير فيه و أمّاشيوخ قومه وخيارهم فمفارقون له فيرجع أحدهمفذلك قوله : « و إذا قيل لهم ماذا أنزل ربّكم قالوا أساطير الأوّلين » .

فاذا كان الوافد ممّن عزم الله له على الرشاد فقالوا له مثل ذلك في محمّد قال : بئس الوافد أنا لقومي إن كنت جئت حتّى بلغت إلّا مسيرة يوم رجعت قبل أن ألقى هذا الرجل و أنظرما يقول و آتي قومي ببيان أمره فيدخل مكّة فيلقى المؤمنين فيسألهم : ما ذا يقول محمّد ؟ فيقولون : خيراً للّذين أحسنوا في هذه الدنيا حسنة يقول مال و لدار الآخرة خير وهي الجنّة .

أقول : و الاعتبار يساعد على القصّة و ما في آخرها من تفسير الحسنة بالمال غير مرضيّ .

و في الكافي باسناده عن صفوان بن يحيى قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق . قال : فقال : الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدولهم بعد ذلك من الفعل ، و أمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك لأنّه لا يروّي ولايهمّ ولا يتفكّر ، و هذه الصفات منفيّة عنه و هي صفات الخلق فإرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له : كن فيكون بلالفظ ولا نطق بلسان ولاهمّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك كما أنّه لا كيف له .

و في الدرّ المنثور أخرج أحمد و الترمذيّ و حسّنه و ابن أبي حاتم و ابن مردويه والبيهقيّ في شعب الإيمان و اللفظ له عن أبي‌ذرّ عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال : يقول الله : يابن آدم كلّكم مذنب إلّا من عافيت فاستغفروني أغفرلكم و كلّكم فقراء إلّا من أغنيت فسلوني اُعطكم ، و كلّكم ضالّ إلّا من هديت فسلوني الهدى أهدكم و من استغفرني و هو يعلم أنّي ذو قدرة على أن أغفر له غفرت له ولا اُبالي .

ولو أنّ أوّلكم و آخركم و حيّكم و ميّتكم و رطبكم و يابسكم اجتمعوا

على قلب أشقى واحد منكم ما نقص ذلك من سلطاني مثل جناح بعوضة ، ولو أنّ أوّلكم و آخركم وحيّكم و ميّتكم و رطبكم و يابسكم اجتمعوا على قلب أتقى واحد منكم ما زادوا في سلطاني مثل جناح بعوضة ، ولو أنّ أوّلكم و آخركم وحيّكم و ميّتكم و رطبكم و يابسكم سألوني حتّى ينتهي مسألة كلّ واحد منهم فأعطيتهم ما سألوني ما نقص ذلك ممّا عندي كغرز إبرة لو غمسها أحدكم في البحر .

و ذلك أنّي جواد ماجد واحد عطائي كلام و عذابي كلام إنّما أمري لشيء إذا أردته أن أقول له كن فيكون .



☆ ☆ ☆

وَ الَّذِينَ هاجَرُوا فِى اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِى الدُّنْيا حَسَنَةً
وَ لَاَجْرُ الْاٰخِرَةِ اَكْبَرُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ (٤١) اَلَّذِينَ صَبَرُوا وَ عَلٰى رَبِّهِمْ
يَتَوَكَّلُونَ (٤٢) وَما اَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجالًا نُوحِى اِلَيْهِمْ فَاسْئَلُوا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٤٣) بِالْبَيِّناتِ وَ الزُّبُرِ وَ اَنْزَلْنا اِلَيْكَ الذِّكْرَ
لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (٤٤) اَفَاَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا
السَّيِّئاتِ اَنْ يَخْسِفَ اللّٰهُ بِهِمُ الْاَرْضَ اَوْ يَاْتِيَهُمُ الْعَذابُ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُونَ (٤٥)
اَوْ يَاْخُذَهُمْ فِى تَقَلُّبِهِمْ فَما هُمْ بِمُعْجِزِينَ (٤٦) اَوْ يَاْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ فَاِنَّ
رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ (٤٧) اَوَلَمْ يَرَوْا اِلٰى ما خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَىْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلالُهُ
عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمائِلِ سُجَّداً لِلّٰهِ وَهُمْ داخِرُونَ (٤٨) وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ ما فِى السَّماواتِ
وَ ما فِى الْاَرْضِ مِنْ دابَّةٍ وَ الْمَلائِكَةُ وَهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ (٤٩) يَخافُونَ رَبَّهُمْ
مِنْ فَوْقِهِمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ (٥٠) وَ قالَ اللّٰهُ لاتَتَّخِذُوا اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ اِنَّما
هُوَ اِلٰهٌ واحِدٌ فَاِيّاىَ فَارْهَبُونِ (٥١) وَ لَهُ ما فِى السَّماواتِ وَ الْاَرْضِ وَ
لَهُ الدِّينُ واصِباً اَفَغَيْرَ اللّٰهِ تَتَّقُونَ (٥٢) وَ ما بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ ثُمَّ اِذا
مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَاِلَيْهِ تَجْئَرُونَ (٥٣) ثُمَّ اِذا كَشَفَ الضُّرَّ عَنْكُمْ اِذا فَرِيقٌ مِنْكُمْ
بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ (٥٤) لِيَكْفُرُوا بِما آتَيْناهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (٥٥)

وَ يَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيباً مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ (٥٦)
وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَ لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ (٥٧) وَ اِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثَى
ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَ هُوَ كَظِيمٌ (٥٨) يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ
اَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ اَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ اَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (٥٩) لِلَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ بِالْاٰخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْاَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦٠)
وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ اِلَى
اَجَلٍ مُسَمًّى فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (٦١) وَيَجْعَلُونَ
لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَ تَصِفُ اَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ اَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى لَا جَرَمَ اَنَّ لَهُمُ النَّارَ
وَ اَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ (٦٢) تَاللَّهِ لَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلَى اُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ
اَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ (٦٣) وَ مَا اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ
اِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٦٤) .

﴿ بيان ﴾

الآيتان الاُوليان تذكران الهجرة و تعدان المهاجرين في الله وعداً حسنا في الدنيا و الآخرة ، و باقي الآيات تعقّب حديث شركهم بالله وتشريعهم بغير إذن الله ، و هي بحسب المعنى تفصيل القول في الجواب عن عدّ المشركين الدعوة النبويّة إلى ترك عبادة الآلهة و تحريم ما لم يحرّمه الله أمرا محالا كما اُشير إليه في قوله : « و قال الّذين أشركوا » الخ .

قوله تعالى : « و الّذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوّئنّهم في الدنيا

حسنة و لأجر الآخرة خير لو كانوا يعلمون » وعد جميل للمهاجرين ، وقد كانت من المؤمنين هجرتان عن مكّة : إحداهما إلى حبشة هاجرتها عدّة من المؤمنين بالنبيّ صلّى الله عليه و آله بإذن من الله و رسوله إليها و لبثوا فيها حيناً في أمن و راحة من أذى مشركي مكّة و عذابهم و فتنتهم .

و الثانية هجرتهم من مكّة إلى المدينة بعد مهاجرة النبيّ صلى الله عليه وآله ، و الظاهر أنّ المراد بالهجرة في الآية هي الهجرة الثانية فسياق الآيتين أكثر ملائمة لها من الاُولى و هو ظاهر .

و قوله : « في الله » متعلّق بهاجروا ، و المراد بكون المهاجرة في الله أن يكون طلب مرضاته محيطاً بهم في مهاجرتهم لا يخرجون منه إلى غرض آخر كما يقال : سافر في طلب العلم و خرج في طلب المعيشة أي لا غاية له إلّا طلب العلم ولا بغية له إلّا طلب المعيشة ، و السياق يعطي أنّ قوله : « من بعد ما ظلموا » أيضا مقيّد بذلك معنى ، و التقدير والّذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا فيه و إنّما حذف اختصارا و إنّما اكتفي به قيداً للمهاجرة لأنّها محلّ الابتلاء فتخصيصه بإيضاح الحال أولى.

وقوله : « لنبوّئنّهم في الدنيا حسنة » قيل : أي بلدة حسنة بدلا ممّا تركوه من وطنهم كمكّة وحواليها بدليل قوله : « لنبوّئنّهم » فإنّه من بوّأت له مكانا أي سوّيت و أقررته فيه .

وقيل : أي حالة حسنة من الفتح والظفر ونحو ذلك فيكون قوله : «لنبوّئنّهم» الخ من الاستعارة بالكناية .

والوجهان متّحدان مآلا فإنّهم إنّما كانوا يهاجرون ليعقدوا مجتمعاً إسلاميّاً طيّبا لا يعبد فيه إلّا الله ، ولا يحكم فيه إلّا العدل والإحسان أو ليدخلوا في مجتمع هذا شأنه فلو رجوا في مهاجرهم غاية حسنة أو وعدوا بغاية حسنة كان ذلك هذا المجتمع الصالح ، ولو حمدوا البلدة الّتي يهاجرون إليها لكان حمدهم للمجتمع الإسلاميّ المستقرّ فيها لا لمائها أو هوائها فالغاية الحسنة الّتي يعدهم الله في الدنيا هي هذا المجتمع سواء اُريد بالحسنة البلدة أو الغاية .

و قوله : « و لأجر الآخرة خير لو كانوا يعلمون » تتميم للوعد و إشارة إلى أنّ أجر الآخرة أفضل من هذا الأجر الدنيويّ لو كانوا يعلمون ما أعدّ الله لهم فيها من النعم فإنّ فيها سعادة من غير شقاء و خلوداً من غير فناء و لذّة غير مشوبة بألم و جوار ربّ العالمين .

قوله تعالى : « الّذين صبروا و على ربّهم يتوكّلون » لا يبعد أن يستفاد من سياق الآيتين أنّ جملة العناية فيهما إلى وعد المهاجرين في الله وعداً حسنا في الدنيا و الآخرة من غير نظر إلى الإخبار بتحقّق المهاجرة قبل حال الخطاب فيكون الكلام في معنى الاشتراط : من يهاجر في الله فله كذا و كذا ، و تكون العناية في قوله : « الّذين صبروا » الخ بتوصيف المهاجرين بالصبر و التوكّل من غير نظر إلى ما تحقّق منهم من ذلك أيّام توقّفهم في أوطانهم بين المشركين قبال أذاهم وفتنتهم .

و العناية بالتوصيف إنّما هي لكون كلتا الصفتين دخيلتين في الغاية الحسنة الّتي وعدوا بها إذ لولم يصبروا على مرّ الجهاد و أظهروا الجزع عند هجوم العظائم ولم يتأيّدوا بالتوكّل على الله واعتمدوا على أنفسهم الضعيفة اُحيط بهم ولم يتهيّألهم المستقرّ و فرّقهم العدوّ المصرّ على عداوته بددا و تلاشى المجتمع الصالح الّذي أقاموه في مهاجرهم هذا في الدنيا ، وأمّا أمر الآخرة ففساده بفساد المجتمع أوتلاشيه أوضح .

ولو كان المراد وعد المهاجرين الّذين تحقّق منهم الهجرة قبل نزول الآية تطييبا لنفوسهم وتسلية لهم عمّا اُخرجوا من ديارهم و أموالهم و قاسوا الفتن والمحن كان قوله : « الّذين صبروا وعلى ربّهم يتوكّلون » مدحالهم بماظهرمنهم أيّام إقامتهم بمكّة و غيرها من الصبر في الله على أذى المشركين و التوكّل على الله فيما عزموا عليه من الإسلام لله .

قوله تعالى : « و ما أرسلنا من قبلك إلّارجالانوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » رجوع ثان إلى بيان كيفيّة إرسال الرسل و إنزال الكتب حتّي يتّضح للمشركين أنّه لم تكن الدعوة الدينيّة إلّا دعوة عاديّة من رجال يوحى

إليهم من البشر يندبون إلى ما فيه صلاح الناس في دنياهم و عقباهم .

و أنّه لم يدّع أحد من الرسل ولا ادّعي في كتاب من كتب الشرائع أنّ الدعوة الدينيّة ظهور للقدرة الغيبيّة القاهرة لكلّ شيء و الإرادة التكوينيّة لهدم النظام الجاري و نقض سنّة الاختيار و إبطالها حتّى يقول القائل منهم : « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء » الخ .

و على هذا فقوله سبحانه : « و ما أرسلنا من قبلك إلّا رجالا نوحي إليهم » مسوق لحصر الرسالة على البشر العاديّ من رجال يوحى إليهم قبال ما ادّعاه المشركون أنّها لو كانت لكانت نقضا لنظام الطبيعة و إبطالا للاختيار و الاستطاعة .

وبه يظهر عدم استقامة ما ذكره غير واحد منهم أنّ الآية مسوقة لردّ المشركين من قريش حيث كانوا يزعمون أنّ البشر لا يصلح للرسالة و أنّها لو كانت فهي من شأن الملائكة فالآية تخبر أنّ السنّة الإلهيّة جرت حسب ما اقتضته الحكمة على أن لا يبعث للدعوة الدينيّة إلّا رجالا من البشر يوحى إليهم المعارف و الأوامر و النواهي .

و ذلك أنّ سياق الآيات لا يساعد على ذلك ، ولم يتقدّم في الكلام ذكر لقولهم ذلك أو لاقتراحهم بعثة الملائكة للرسالة حتّى يوجّه الكلام إلى ذلك .

و إنّما الّذي تقدّم هو قول المشركين : « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء » الخ و كان مسوقا لإثبات استحالة النبوّة لا لكونها من شأن الملائكة .

واستدلّ بعضهم بالآية على أنّ الله سبحانه لم يرسل صبيّا ولا امرأة ، واستشكل بنبوّة عيسى عليه السلام في المهد واُجيب بأنّ النبوّة أعمّ من الرسالة والّذي أثبته عيسى لنفسه بقوله : « إنّي عبدالله آتاني الكتاب و جعلني نبيّا » مريم : ٣٠ هي النبوّة دون الرسالة .

و فيه أنّ الاستدلال المذكور بالآية إنّما هو بقوله : « و ما أرسلنا » و هذا الفعل كما يتعلّق في القرآن بالرسول كذلك يتعلّق بالنبيّ غير الرسول قال تعالى: « و ما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ » الآية فلو تمّ الاستدلال المذكور لدلّ

على حرمان الأطفال و النساء عن الرسالة و النبوّة جميعا ، وقد حكى الله عن عيسى عليه السلام قوله : « إنّي عبدالله آتاني الكتاب و جعلني نبيّا » مريم : ٣٠ ، وقال في يحيى عليه‌السلام : « و آتيناه الحكم صبيّا » مريم : ١٢ .

و الحقّ أن الآية : « وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالا » إنّما هي في مقام بيان أنّ الرسل كانوا رجالا من البشر العاديّ من غير عناية بكونهم أوّل ما بعثوا للرسالة أفراداً بالغين مبلغ الرجال فالغرض أنّ نوحا و إبراهيم وموسى وعيسى و يحيى عليهم‌السلام ـ وهم رسل ـ كانوا رجالا يوحى إليهم ولم يكونوا أشخاصا مجهّزين بقدرة قاهرة غيبيّة و إرادة إلهيّة تكوينيّة .

و يقرب من الآية قوله تعالى في موضع آخر : « و ما أرسلنا من قبلك إلّا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون و ما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام و ما كانوا خالدين » الأنبياء : ٨ .

وقوله : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » الظاهر أنّه خطاب للنبيّ صلّى الله عليه و آله و لقومه ، وقد كان الخطاب في سابق الكلام للنبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله خاصّة و المعنى موجّه إلى الجميع فهو تعميم الخطاب للجميع ليتّخذ كلّ من المخاطبين سبيله فمن كان لا يعلم ذلك كبعض المشركين راجع أهل الذكر و سألهم ومن كان يعلم ذلك كالنبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله و المؤمنين به كان في غنى عن الرجوع و السؤال .

و قيل : إنّ الخطاب في الآية للمشركين فإنّهم هم المنكرون فليرجعوا و ليسألوا وفيه أنّ لازم ذلك كون الجملة التفاتا من خطاب الفرد إلى خطاب الجميع ولا نكتة ظاهرة تصحّح ذلك والله أعلم .

و الذكر حفظ معنى الشيء أو استحضاره ، و يقال لما به يحفظ أو يستحضر قال الراغب في المفردات : الذكر تارة يقال ويراد به هيئة للنفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة و هو كالحفظ إلّا أنّ الحفظ يقال اعتباراً بإحرازه و الذكر يقال اعتبارا باستحضاره ، و تارة يقال لحضور الشيء في القلب أو القول و لذلك قيل : الذكر ذكران : ذكر بالقلب و ذكر باللسان ، و كلّ واحد منهما

ضربان : ذكر عن نسيان و ذكر لا عن نسيان بل عن إدامة الحفظ ، انتهى موضع الحاجة .

و الظاهر أنّ الأصل فيه ما هو للقلب و إنّما يسمّى اللفظ ذكرا اعتبارا بإفادته المعنى و إلقائه إيّاه في الذهن ، و على هذا المعنى جرى استعماله في القرآن غير أنّ مورده فيه ذكر الله تعالى فالذكر إذا اُطلق فيه ولم يتقيّد بشيء هو ذكره .

و بهذه العناية أيضا سمّى القرآن وحي النبوّة و الكتب المنزّلة على الأنبياء ذكرا ، و الآيات في ذلك كثيرة لا حاجة إلى إيرادها في هذا الموضع . وقد سمّى الله سبحانه في الآية التالية القرآن ذكرا .

فالقرآن الكريم ذكر كما أنّ كتاب نوح و صحف إبراهيم و توراة موسى و زبور داود و إنجيل عيسى عليه السلام - وهي الكتب السماويّة المذكورة في القرآن - كلّها ذكر ، و أهلها المتعاطون لها المؤمنون بها أهل الذكر .

و لمّا كان أهل الشيء وخاصّته أعرف بحاله و أبصر بأخباره كان على من يريد التبصّر في أمره أن يرجع إلى أهله ، وأهل الكتب السماويّة القائمون على دراستها و تعلّمها و العمل بشرائعها هم أهل الخبرة بها و العالمون بأخبار الأنبياء الجائين بها فعلى من أراد الاطّلاع على شيء من أمرهم أن يراجعهم ويسألهم .

لكنّ المشركين المخاطبين بمثل قوله : « فاسألوا أهل الذكر » لمّا كانوا لا يسلّمون للنبيّ صلى الله عليه وآله النبوّة ولا يصدّقونه في دعواه ويستهزؤن بالقرآن ذي الذكر كما يذكره تعالى في قوله : « وقالوا يا أيّها الّذي نزّل عليه الذكر إنّك لمجنون» الحجر : ٦ لم ينطبق قوله : « فاسألوا أهل الذكر » بحسب المورد إلّا على أهل التوراة ، و خاصّة من حيث كونهم أعداء للنبيّ صلى الله عليه وآله رادّين لنبوّته وكانت نفوس المشركين طيّبة بهم لذلك ، وقد قالوا في المشركين : « هؤلاء أهدى من الّذين آمنوا سبيلا » النساء : ٥١ .

و قال بعضهم : المراد بأهل الذكر أهل العلم بأخبار من مضى من الاُمم سواء أكانوا مؤمنين أم كفّارا ؟ و سمّي العلم ذكرا لأنّ العلم بالمدلول يحصل غالبا من

تذكّر الدليل فهو من قبيل تسمية المسبّب باسم السبب .

و فيه أنّه من المجاز من غير قرينة موجبة للحمل عليه على أنّ المعهود من الموارد التي ورد فيها الذكر في القرآن الكريم غير هذا المعنى .

و قال بعضهم : المراد بأهل الذكر أهل القرآن لأنّ الله سمّاه ذكرا ، و أهله النبيّ صلى الله عليه وآله و أصحابه و خاصّة المؤمنين . و فيه أنّ كون القرآن ذكرا و أهله أهله لا ريب فيه لكن إرادة ذلك من الآية خاصّة لاتلائم تمام الحجّة فإنّ اُولئك لم يكونوا مسلّمين لنبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله فكيف يقبلون من أتباعه من المؤمنين ؟

و كيف كان فالآية إرشاد إلى أصل عامّ عقلائيّ و هو وجوب رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة ، و ليس ماتتضمّنه من الحكم حكما تعبّديّا ، ولا أمر الجاهل بالسؤال عن العالم ولا بالسؤال عن خصوص أهل الذكر أمرا مولويّا تشريعيّا وهو ظاهر .

قوله تعالى : « بالبيّنات والزبر » متعلّق بمقدّر يدلّ عليه مافي الآية السابقة من قوله : « وما أرسلنا » أي أرسلناهم بالبيّنات والزبر وهي الآيات الواضحة الدالّة على رسالتهم والكتب المنزّلة عليهم .

و ذلك أنّ العناية في الآية السابقة إنّما هي ببيان كون الرسل بشرا على العادة فحسب فكأنّه لمّا ذكر ذلك اختلج في ذهن السامع أنّهم بماذا اُرسلوا ؟ فاُجيب عنه فقيل : بالبيّنات و الزبر أمّا البيّنات فلإثبات رسالتهم و أمّا الزبر فلحفظ تعليماتهم .

وقيل : هو متعلّق بقوله : « وما أرسلنا » أي وما أرسلنا بالبيّنات و الزبر إلّا رجالا نوحي إليهم . وفيه أنّه لاباس به في نفسه لكنّه مفوّت لما تقدّم من النكتة .

قوله تعالى : « و أنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم و لعلّهم يتفكّرون » لاشكّ أنّ تنزيل الكتاب على الناس و إنزال الذكر على النبيّ صلى الله عليه وآله واحد بمعنى أنّ تنزيله على الناس هو إنزاله إليه ليأخذوا به ويوردوه مورد العمل كما قال تعالي : « ياأيّها الناس قدجاءكم برهان من ربّكم و أنزلنا إليكم نوراً

مبينا » النساء : ١٧٤ و قال : « لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم أفلا تعقلون » الأنبياء : ١٠

فيكون محصّل المعنى أنّ القصد بنزول هذا الذكر إلى عامّة البشر و أنّك و الناس في ذلك سواء ، و إنّما اخترناك لتوجيه الخطاب و إلقاء القول لا لنحمّلك قدرة غيبيّة و إرادة تكوينيّة إلهيّة فنجعلك مسيطرا عليهم و على كلّ شيء بل لأمرين :

أحدهما أن تبيّن للناس ما نزّل تدريجا إليهم لأنّ المعارف الإلهيّة لا ينالها الناس بلا واسطة فلا بدّ من بعث واحد منهم للتبيين و التعليم ، و هذا هو غرض الرسالة ينزل إليه الوحي فيحمله ثمّ يؤمر بتبليغه وتعليمه وتبيينه .

و الثاني رجاء أن يتفكّروا فيك فيتبصّروا أنّ ماجئت به حقّ من عند الله فإنّ الأوضاع المحيطة بك والحوادث والأحوال الواردة عليك في مدى حياتك من اليتم وخمود الذكر و الحرمان من التعلّم و الكتابة و فقدان مربّ صالح و الفقر و الاحتباس بين قوم جهلة أخسّاء صفر الأيدي من مزايا المدنيّة وفضائل الإنسانيّة كانت جميعا أسبابا قاطعة أن لا تذوق من عين الكمال قطرة ، ولا تقبض من عرى السعادة على مسكة لكنّ الله سبحانه أنزل إليك ذكرا تتحدّى به على الجنّ والإنس مهيمنا على سائر الكتب السماويّة تبيانا لكلّ شيء وهدى و رحمة و برهانا و نورا مبينا .

فالتفكّر فيك نعم الدليل الهادي إلى أن ليس لك فيما جئت به صنع ولا لك من الأمر شيء و أنّ الله أنزله بعلمه و أيّدك لذلك بقدرته من غير أن يداخله من الأسباب العاديّة شيء .

هذا ماتفيده الآية الكريمة نظراً إلى سياقها وسياق ماقبلها ومحصّله أنّ قوله: « لتبيّن » الخ غاية للإنزال لا لنفسه بل من حيث تعلّقه بشخص النبيّ صلى الله عليه وآله ، وأنّ متعلّق « يتفكّرون » المحذوف هو نحو قولنا : فيك لا قولنا : في الذكر .

لكنّ القوم ذكروا أنّ قوله : « لتبيّن » غاية للإنزال وأنّ المراد بالتفكّر

التفكّر في الذكر ليعلم بذلك أنّه حقّ ومعنى الآية على هذا . وأنزلنا إليك الذكر أي القرآن لتبيّن للناس كافّة ما نزّل إليهم في ذلك الذكر من اُصول المعارف والأحكام و الشرائع و أحوال الاُمم الماضية وما جرى فيهم من سنّة الله تعالى ، و لرجاء أن يتفكّروا في الذكر فيهتدوا إلى أنّه حقّ من عندالله أو يتفكّروا فيما تبيّنه لهم .

و أنت خبير بأنّ لازم ذلك أوّلاً شبه تحصيل الحاصل في إنزاله إليه ليبيّن لهم ما نزّل إليهم ، و الإنزال واحد ، ولا مدفع له إلّا أن يغيّر النظم إلى مثل قولنا: وأنزلنا إليك الذكر لتبيّنه لهم .

وثانيا كون قوله : « إليك » مستدركا مستغنى عنه وخاصّة بالنظر إلى قوله: « ولعلّهم يتفكّرون » و ذلك أنّ الإنزال غايته التبيين، ولا أثر في ذلك لكونه صلّى الله عليه وآله هو المنزل إليه دون غيره ، و كذلك التفكّر في الذكر غاية مرجوّة للعلم بأنّه حقّ من عندالله من غير نظر إلى من اُنزل إليه ، ولازم ذلك كون قوله : « عليك » زائداً في الكلام لاحاجة إليه .

و ثالثا : انقطاع الآية بسياقها عن سياق الآية السابقة عليها : « وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالا نوحي إليهم » والآيات المتقدّمة عليها .

وههنا وجه آخر يمكن أن يندفع به بعض الإشكالات السابقة وهو كون المراد بالذكر المنزّل لفظ القرآن الكريم و بما نزّل إليهم معاني الأحكام و الشرائع و غيرها ، و يكون قوله : « لتبيّن » غاية للإنزال و قوله : « و لعلّهم يتفكّرون » معطوفا على مقدّر و غاية للتبيين لا للإنزال ، و هو خلاف ظاهر الآية ، و عليك بإجادة التدبّر فيها .

ومن لطيف التعبير في الآية قوله : « وأنزلنا إليك » و « ما نزّل إليهم » بتفريق الفعلين بالإفعال الدالّ على اعتبار الجملة و الدفعة و التفعيل الدالّ على اعتبار التدريج ، و لعلّ الوجه في ذلك أنّ العناية في قوله : « و أنزلنا إليك » بتعلّق الإنزال بالنبيّ صلّى الله عليه وآله فقط من غير نظر إلى خصوصيّة نفس الإنزال ، و لذلك اُخذ الذكر جملة واحدة فعبّر عن نزوله من عنده تعالى بالإنزال .

و أمّا الناس فإنّ الّذي لهم من ذلك هو الأخذ و التعلّم و العمل ، وقد كان تدريجيّا ، و لذلك عني به و عبّر عن نزوله إليهم بالتنزيل .

وفي الآية دلالة على حجّيّة قول النبيّ ﷺ في بيان الآيات القرآنيّة ، و أمّا ما ذكره بعضهم أنّ ذلك في غير النصّ و الظاهر من المتشابهات أو فيما يرجع إلى أسرار كلام الله و ما فيه من التأويل فممّا لا ينبغي أن يصغى إليه .

هذا في نفس بيانه ﷺ و يلحق به بيان أهل بيته لحديث الثقلين المتواتر و غيره ، و أمّا سائر الاُمّة من الصحابة أو التابعين أو العلماء فلا حجّيّة لبيانهم لعدم شمول الآية و عدم نصّ معتمد عليه يعطي حجّيّة بيانهم على الإطلاق

و أمّا قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » فقد تقدّم أنّه إرشاد إلى حكم العقلاء بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم من غير اختصاص الحكم بطائفة دون طائفة .

هذا كلّه في نفس بيانهم المتلقّى بالمشافهة ، و أمّا الخبر الحاكي له فما كان منه بيانا متواترا أو محفوفا بقرينة قطعيّة و ما يلحق به فهو حجّة لكونه بيانهم ، و أمّا ما كان مخالفا للكتاب أو غير مخالف لكنّه ليس بمتواتر ولا محفوفا بالقرينة فلا حجيّة فيه لعدم كونه بيانا في الأوّل و عدم إحراز البيانيّة في الثاني و للتفصيل محلّ آخر .

قوله تعالى : « أفأمن الّذين مكروا السيّآت أن يخسف الله بهم الأرض أو يأتيهم العذاب وهم لايشعرون » هذه الآية والآيتان بعدها إنذاروتهديد للمشركين وهم الّذين يعبدون غير الله سبحانه و يشرّعون لأنفسهم سننا يستنّون بها في الحياة فما يعملون من الأعمال مستقلّين فيها بأنفسهم معرضين عن شرائع الله النازلة من طريق النبوّة استناداً إلى حجج داحضة اختلقوهالأنفسهم كلّها سيّآت وما يتقلّبون فيها مدى حياتهم من حركة أو سكون و أخذ أو ردّ و فعل أو ترك وهم على ما هم عليه من استكبار و غرور كلّها ذنوب يقترفونها مكرا بالله ربّهم و برسله الداعين إلى الأخذ بدين الله و لزوم سبيله .

فقوله : « السيّآت » مفعول « مكروا » بتضمينه معنى عملوا أي عملوا السيّآت ماكرين ؛ و ما احتمله بعضهم من كون السيّآت وصفا سادّا مسدّ المفعول المطلق و التقدير : يمكرون المكرات السيّآت بعيد من السياق .

و بالجملة الكلام لتهديد المشركين و إنذارهم بالعذاب الإلهيّ ويدخل فيهم مشركو مكّة ، و الكلام متفرّع على ما تقدّم كما يدلّ عليه قوله : « أفأمن » بفاء التفريع .

و المعنى ـ والله أعلم ـ فإذا دلّت الآيات البيّنات على أنّ الله هو ربّهم لا شريك له في ربوبيّته و أنّ الرسالة ليست بأمر محال بل هي دعوة إلى ما فيه صلاح معاشهم و معادهم و خير دنياهم واُخراهم من رجال هم أمثالهم يبعثهم الله و يوحى إليهم بما تشتمل عليه الدعوة فهؤلاء الّذين يعرضون عن ذلك ويمكرون بالله ورسله بالتشبّث بهذه الحجج الواهية لتسوية الطريق إلى ترك دين الله و تشريع مايوافق أهواءهم و يعملون السيّآت هل أمنوا أن يخسف الله بهم الأرض أو يأتيهم العذاب وهم لا يشعرون أي يفاجئهم من غير أن يتنبّهوا بتوجّهه إليهم قبل نزوله .

قوله تعالى : « أويأخذهم في تقلّبهم فماهم بمعجزين » الفاعل هوالله سبحانه وقد كثرت في القرآن نسبة الأخذ إليه ، و قيل : الضمير للعذاب ، و التقلّب هو التحوّل من حال إلى حال والمراد به تحوّل المشركين في مقاصدهم وأعمالهم السيّئة و انتقالهم من نعمة إلى نعمة اُخرى من نعم الحياة الدنيا قال تعالى : « لا يغرّنّك تقلّب الّذين كفروا في البلاد متاع قليل ثمّ مأواهم جهنّم و بئس المهاد » آل عمران : ١٩٧ .

فالمرادبأخذهم في تقلّبهمأن يأخذهم في عين ما يتقلّبون فيه منالسيّآتمكرا بالله و رسله بالعذاب أوالمعنى يعذّبهم بنفس مايتقلّبونفيه فيعود النعمة نقمة ، وهذا أنسب بالنظر إلى قوله : « فماهم بمعجزين » .

و قوله : « فماهم بمعجزين » في مقام التعليل في تقلّبهم و مكرهم السيّآت

أي لأنّهم ليسوا بمعجزين لله فيما أراد بالتغلّب عليه أو بالفرار من حكمه ، و المعنى ظاهر .

قوله تعالى : « أو يأخذهم على تخوّف إنّ ربّكم لرؤف رحيم » التخوّف تمكّن الخوف من النفس واستقراره فيها فالأخذ على تخوّف هو العذاب مبنيّاً على المخافة بأن يشعروا بالعذاب فيتّقوه ويحذروه بمااستطاعوا من توبة وندامة و نحوهما فيكون الأخذ على تخوّف مقابلا لإتيان العذاب من حيث لايشعرون .

و ربّما قيل : إنّ الأخذ على تخوّف هو العذاب بما يخاف منه دون غير هلاك كالزلزلة والطوفان وغيرهما .

و ربّما قيل : إنّ معنى التخوّف التنقّص بأن يأخذهم الله بنقص النعم واحدة بعد واحدة تدريجا كأخذ الأمن ثمّ الأمطار ثمّ الرخص ثمّ الصحّة وهكذا .

وقوله : « إنّ ربّكم لرؤف رحيم » في مقام التعليل أي يأخذهم على تخوّف و يتنزّل في عذابهم إلى هذا النوع من العذاب الّذي هو أهون الأنواع المعدودة لأنّه رؤف رحيم ، و في التعبير بقوله : « ربّكم » إشارة إلى ذلك ، و كونه في مقام التعليل بالنسبة إلى الوجهين الأوّلين ظاهر ، و أمّا بالنسبة إلى الثالث فلأنّ الأخذ بالنقص لايخلو من مهلة و فرصة يتنبّه فيها من تنبّه فيأخذ بالحذر بتوبة أو غيرها .

و الكلام في تعداد أنواع العذاب المذكورة ليس مسوقاً للحصر كما نبّه به بعضهم بل إحصاء لأنواع منه .

قوله تعالى : « أولم يروا إلى ماخلق الله من شيء يتفيّؤ ظلاله عن اليمين و الشمائل سجّداً لله وهم داخرون » المراد بالرؤية الرؤية البصريّة والنظر الحسّيّ إلى الأشياء الجسمانيّة لأنّ المطلوب إلفات النظر إلى الأجسام ذوات الأظلال .

والتفيّؤ من الفيء و هو الظلّ راجعا ، و لذا قيل : إنّ الظلّ هو مافي أوّل النهار إلى زوال الشمس و الفيء هو مايكون بعد زوال الشمس إلى آخر النهار ، و

الظاهر أنّ الظلّ أعمّ من الفيء كما تقدّم وتؤيّده الآية . فالتفيّؤ رجوع الظلّ بعد زواله .

والشمائل جمع شمأل وهو خلاف اليمين ، وجمعه باعتبار أخذ كلّ سمت مفروض خلف الشيء و عن يساره جهة شمال على حدة فهي شمائل تقابل اليمين كما أنّ عدّ كلّ شيء ذا أظلال بهذه العناية أخذا للظلّ بالنسبة إلى كلّ جهة من اليمين والشمائل ظلاّ غيره بالنسبة إلى جهة اُخرى لا لأنّ الشيء المذكور جمع بحسب المعنى وإن كان مفردا بحسب اللفظ . والدحور هو الخضوع و الصغار .

و كون المراد بالرؤية الرؤية البصريّة قرينة على أنّ المراد بما خلق الله من شيء ـ و من شيء بيان لما خلق الله ـ هو الأشياء المرئيّة ، وما تعقّبه من حديث تفيّؤ الظلال يحصرها في الأجسام الكثيفة الّتي لها ظلال كالجبال والأشجار والأبنية والأجسام القائمة على الأرض فلا يرد أنّ ماخلق الله و خاصّة بعد بيانه بالشيء لا يلازمه الظلّ كالأجرام العلويّة المضيئة والأجسام الشفّافة و أعراض الأجسام .

ولدفع هذا الإشكال جعل بعضهم قوله : « يتفيّؤ ظلاله » الخ وصفا لشيء حتّى يخصّ البيان بالأشياء المخلوقة الّتي لها أفياء و أظلال ولا يخلو من وجه .

والآية تهدي المشركين و هم منكرون للتوحيد و النبوّة إلى النظر في حال الأجسام الّتي لها أظلال تدور عن يمينها وعن شمائلها فإنّها تمثّل سجودها لله وخضوعها له وصغارها قبال عظمته و كبريائه ، و كذا سجود ما في السماوات والأرض من دابّة و الملائكة .

فهي جميعا ساجدة لله وحده لانقيادها الذاتيّ لأمره ممثّلة للخضوع و الصغار بهذا النسك الوجوديّ و العبادة التكوينيّة .

و هذا من أوضح الدليل على أنّ في العالم إلها معبوداً واحداً هو الله سبحانه و أنّ من حقّه أن يسجد له و يخضع لأمره ، و هذا هو التوحيد و النبوّة اللّذان ينكرونهما فهل التوحيد إلّا الإذعان بكونه سبحانه هو الإله الّذي يجب الخضوع له والتوجّه بالذلّة والصغار إليه ؟ وهل الدين الّذي تتضمّنه دعوة الأنبياء والرسل

إلّا الخضوع لله سبحانه و الانقياد لأمره فيما أراد ؟ فما بالهم ينكرون ذلك ؟ وهم يرون و يعلمون أنّ ما على الأرض من أظلال الأجسام الكثيفة يسجد له ، وما في السماوات و الأرض من الملائكة و الذوات ساجدة له منقادة لأمره حتّى أرباب أصنامهم الّذين يتّخذونهم آلهة دون الله فإنّهم إمّا من الملائكة و إمّا من الجنّ و إمّا من كمّلي البشر وهم جميعا داخرون له منقادون لأمره .

فمعنى الآية - والله أعلم - « أولم يروا » هؤلاء المشركون المنكرون لتوحيد الربوبيّة ولدعوة النبوّة أولم ينظروا « إلى ماخلق الله من شيء » من هذه الأجسام لقائمة على بسيط الأرض من جبل أو بناء أوشجر أو أيّ جسم منتصب « يتفيّؤ » و يرجع و يدور « ظلاله عن اليمين و الشمائل سجّداً لله » واقعة على الأرض تذلّلا وتعبّداً له سبحانه « وهم داخرون » خاضعون صاغرون .

وقد تقدّم الكلام في معنى سجدة الظلال ذيل قوله تعالى : « وظلالهم بالغدوّ والآصال » الرعد : ١٥ في الجزء الحاديعشر من الكتاب .

قوله تعالى : « ولله يسجد مافي السماوات وما فيالأرض مندابّة والملائكة» إلى آخر الآيتين . ذكرت الآية السابقة سجودالظلال وهو معنىمشهود فيها يمثّل معنى السجود لله وتذكرهذهالآية سجود مافيالسماوات والأرض مندابّة - والدابّة ما يدبّ ويتحرّك بالانتقال منمكان إلىمكان - بحقيقة السجود الّتي هي نهايةالتذلّل و التواضع قبال العظمة و الكبرياء فإنّ صورة السجدة الّتي هي خرور الإنسان و وقوعه على وجهه على الأرض إنّما تعدّعبادة إذا اُريد بها تمثيل هذا المعنىفحقيقة السجدة هي التذلّل المذكور .

ويدخل في عموم الدابّة الإنسان و كذا الجنّ لأنّه سبحانه يصفهم في كلامه بما يفيد أنّلهم دبيبا كما لسائرالدوابّمن الإنسان والحيوان ، ولم يدخل سبحانه الملائكة في عموم الدابّة و أفردهم بالذكر ، و في ذلك من التلويح إلى أنّما نسب إليهم في كلامه تعالى من النزول و الصعود و الذهاب و المجيء ممّا ظاهره النقلة و الحركة المكانيّة ليسمن نوع ماللدوابّمن الدبيب و الانتقال المكانيّمالايخفى .

فقوله : « ولله يسجد ما في السماوات و ما في الأرض من دابّة » أي له يخضع و ينقاد خضوعا و انقياداً ذاتيّا هي حقيقة السجود فمن حقّه تعالى أن يعبد و يسجد له .

وفي الآية دلالة على أنّ في غير الأرض من السماوات شيئاً من الدوابّ يسكنها و يعيش فيها .

و قوله : « و الملائكة وهم لا يستكبرون » الاستكبار و التكبّر من الإنسان أن يعدّ نفسه كبيرا و يضعه موضع الكبر و ليس به و لذلك يعدّ في الرذائل لكنّ التكبّر ربّما يطلق على ما لله سبحانه من الكبرياء بالحقّ و هو الكبير المتعال فهو تعالى كبير متكبّر و ليس يقال : مستكبر و لعلّ ذلك كذلك اعتبارا باللفظ فإنّ الاستكبار بحسب أصل هيئته طلب الكبر و لازمه أن لا يكون ذلك حاصلا للطالب من نفسه و إنّما يطلب الكبر والعلوّ على غيره دعوى فكان مذموما ، و أمّا التكبّر فهو الظهور بالكبرياء سواء كانت له في نفسه كما لله سبحانه و هو التكبّر الحقّ أو لم يكن له إلّا دعوى و غرورا كما في غيره .

فتبيّن بذلك أنّ الاستكبار مذموم دائما أمّا استكبار المخلوق على مخلوق آخر فلأنّ الفقر و الحاجة قد استوعبهما جميعا و شيء منهما لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرّاً ولا لغيره فاستكبار أحدهما على الآخر خروج منه عن حدّه و تجاوز عن طوره و ظلم و طغيان .

و أمّا استكبار المخلوق على الخالق فلا يتمّ إلّا مع دعوى المخلوق الاستقلال و الغنى لنفسه وذهوله عن مقام ربّه فإنّ النسبة بين العبد وربّه نسبة الذلّة والعزّة و الفقر و الغنى فما لم يغفل العبد عن هذه النسبة ولم يذهل عن مشاهدة مقام ربّه لم يعقل استكباره على ربّه فإنّ الصغير الوضيع القائم أمام الكبير المتعالي و هو يشاهد صغار نفسه و ذلّته و كبرياء من هو أمامه وعزّته لا يتيسّر له أن يرى لنفسه كبرياء و عزّة إلّا أن يأخذه غفلة و ذهول .

و إذ كان الكبرياء و العلوّ لله جميعا فدعواه الكبرياء و العلوّ تغلّب منه على

ربّه و غصب منه لمقامه واستكبار و استعلاء عليه دعوى ، و هذا هو الاستكبار بحسب الذات و يتبعه الاستكبار بحسب الفعل و هو أن لا يأتمر بأمره ولا ينتهي عن نهيه فإنّه مالم ير لنفسه إرادة مستقلّة قبال الإرادة الإلهيّة مغايرة لها لم ير لنفسه أن يخالفه في أمره و نهيه .

و على هذا فقوله : « وهم لا يستكبرون » في تعريف الملائكة و الكلام في سياق العبوديّة دليل على أنّهم لا يستكبرون على ربّهم فلا يغفلون عنه تعالى ولا يذهلون عن الشعور بمقامه و مشاهدته .

وقد أطلق نفي الاستكبار من غير أن يقيّده بما بحسب الذات أو بحسب الفعل فأفاد أنّهم لا يستكبرون عليه في ذات ولا فعل أي لا يغفلون عنه سبحانه ولا يستنكفون عن عبادته ولا يخالفون عن أمره ، و لبيان هذا الإطلاق و الشمول عقّبه بيانا له بقوله : « يخافون ربّهم من فوقهم و يفعلون ما يؤمرون » و أشار بذلك إلى نفي الاستكبار عنهم ذاتا و فعلا .

توضيح ذلك أنّ قوله : « يخافون ربّهم من فوقهم » يثبت لهم الخوف من ربّهم والله سبحانه ليس عنده إلّا الخير ولا شرّ عنده ولا سبب شرّ يخاف منه إلّا أن يكون الشرّ و سببه عند العبد وقد أخذ متعلّق الخوف هو ربّهم لا عذابه تعالى أو عصيان أمره كما في قوله : « و يرجون رحمته و يخافون عذابه » أسرى : ٥٧ .

فهذه المخافة هي المخافة منه تعالى وهو وإن لم يكن عنده إلّا الخير ، والخوف إنّما يكون من شرّ مترقّب إلّا أنّ حقيقته التأثّر و الانكسار و الصغار و تأثّر الضعيف قبال القويّ الظاهر بقوّته ، وانكسار الصغير الوضيع أمام الكبير المتعال القاهر بكبريائه و تعاليه ضروريّ فمخافتهم هي تأثّرهم الذاتيّ عمّا يشاهدونه من مقام ربّهم ولا يغفلون عنه قطّ .

ويؤيّد ما ذكرناه تقييد قوله : « يخافون ربّهم » بقوله : « من فوقهم » فإنّ فيه إشارة إلى أنّ كونه تعالى فوقهم قاهرا لهم متعاليا بالنسبة إليهم هو السبب في مخافتهم ، و ليس هذا إلّا الخوف من مقامه تعالى لا من عذابه فهو خوف ذاتيّ و يرجع

إلى نفي الاستكبار عن ذواتهم .

و أمّا قوله : « و يفعلون ما يؤمرون » فإشارة إلى عدم استكبارهم في مقام الفعل وقد تقدّم أنّه إذا لم يستكبر عليه تعالى في ذات لم يستكبر عليه في فعل فهم لا يعصون الله سبحانه في أمر بل يفعلون ما يؤمرون ، وفي إتيان قوله : « يؤمرون » مبنيّا للمجهول من التعظيم والتفخيم لمقامه سبحانه ما لا يخفى .

فتبيّن أنّ الملائكة نوع من خلق الله تعالى لا تأخذهم غفلة عن مقام ربّهم ولا يطرء عليهم ذهول ولا سهو ولا نسيان عن ذلك ولا يشغلهم عنه شاغل ، وهم لايريدون إلّا ما يريده الله سبحانه .

و إنّما خصّ سبحانه الملائكة من بين الساجدين المذكورين في الآية بذكر شأنهم و تعريف أوصافهم و تفصيل عبوديّتهم لأنّ أكثر آلهة الوثنيّين من الملائكة كإله السماء و إله الأرض و إله الرزق و إله الجمال و غيرهم ، و للدلالة على أنّهم ـ بالرغم من زعم الوثنيّين ـ أمعن خلق الله تعالى في عبوديّته و عبادته .

و من عجيب الاستدلال مااستدلّ به بعضهم بالآية على أنّ الملائكة مكلّفون مدارون بين الخوف و الرجاء كمثلنا أمّا دلالتها على التكليف فلمكان الأمر ، و أمّا إدارتهم بين الخوف والرجاء فلأنّ الآية ذكرت خوفهم و الخوف يستلزم الرجاء .

و هو ظاهر الفساد أمّا الأمر فقد ورد في كلامه تعالى في موارد لا تكليف فيها قطعا كالسماء و الأرض وغيرهما قال تعالى : « فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » حم السجدة : ١١ ، و قال : « و يوم يقول كن فيكون » .

و أمّا استلزام الخوف للرجاء فإنّما الملازمة ما بين الخوف من نزول العذاب و إصابة المكروه و بين الرجاء ، وقد تقدّم أنّ الّذي في الآية إنّما هو خوف مهابة و إجلال بمعنى تأثّر الضعيف من القويّ و انكسار الصغير الحقير قبال العظيم الكبير الظاهر عليه بعظمته و كبريائه ولا مقابلة بين الخوف بهذا المعنى و بين الرجاء .

وقد استدلّ بالآية أيضا على أنّ الملائكة أفضل من البشر ، و فيه أنّ من الممكن استظهار أفضليّتهم من عصاة البشر و كفّارهم ممّن يفقد الصفات المذكورة

لكونهامسوقة في مقام المدح وأمّا غيرهم فلاتعرّض للآية لهم إثباتا و نفيا ، وسيأتي تفصيل القول في الملائكة في موضع يليق به إن شاء الله .

قوله تعالى : « و قال الله لا تتّخذوا إلهين اثنين إنّما هو إله واحد فإيّاي فارهبون » الرهبة الخوف و تقابل الرغبة كما أنّ الخوف يقابل به الرجاء .

و الكلام معطوف على قوله : « ولله يسجد » و قيل : معطوف على قوله : « و أنزلنا إليك الذكر » و قيل : على قوله : « ماخلق الله » على طريقة قوله : « علّفتها تبنا و ماء باردا » أي وسقيتها ماء باردا ، و التقدير في الآية أولم يروا إلى ما خلق الله من شيء و ألم يسمعوا إلى ما قال الله«لا تتّخذوا » الخ ؟ و الأوّل هو الوجه .

و قوله : « لا تتّخذوا إلهين اثنين » اُريد به ـ والله أعلم ـ النهي عن التعدّي عن الإله الواحد باتّخاذ غيره معه فيشمل الاثنين و ما فوقه من العدد ، و يؤيّده تأكيده بقوله : « إنّما هو إله واحد»و « اثنين » صفة « إلهين » كما أنّ « واحد » صفة « إله » جيء بهما للإيضاح و التبيين .

و بعبارة اُخرى العناية متعلّقة بالنهي عن اتّخاذ غيره معه سواء كان واحدا أو أكثر من واحد لكن لمّا كان كلّ عدد اختاروه في الإله فوق الاثنين يجب أن يسلكوا إليه من الاثنين إذ لا يتحقّق عدد هو فوق الاثنين إلّا بعد تحقّق الاثنين نهي عن اتّخاذ الاثنين و اكتفي به عن النهي عن كلّ عدد فوق الواحد .

و يمكن أن يكون اعتبار الاثنين نظراً إلى ماعليه دأبهم وسنّتهم فإنّهم يعتقدون من الإله بإله الصنع و الإيجاد و هو الّذي له الخلق فحسب و هو إله الآلهة و موجد الكلّ ، و بإله العبادة و هو الّذي له الربوبيّة و التدبير و هذا المعنى أنسب بما يتلوه من الجمل .

و على هذا فالمعنى لا تتّخذوا إلهين اثنين : إله الخلق و إله التدبير الّذي له العبادة إنّما هو أي الإله إله واحد له الخلق و التدبير جميعا لأنّ كلّ تدبير ينتهي إلى الإيجاد ، و إذ كنت أنا الخالق الموجد فأنا المدبّر الّذي تجب عبادته فإيّاي فارهبون و إيّاي فاعبدون .

و من هنا يظهر وجه تفرّع قوله : « فإيّاي فارهبون » على ما تقدّمه و أنّه من لطيف الاستدلال ، و الجملة تفيد الحصر بتقديم المفعول على سبيل الاشتغال ، و القصر قصر قلب لا قصر إفراد كما يفيده كلامهم فإنّ الوثنيّين لا يعبدون الله و آلهتهم غير الله ، و إنّما يعبدون آلهتهم فحسب معتذرين بأنّ الله سبحانه لا يحيط به علم ولا يناله فهم فلا يمكن التوجّه إليه بالعبادة فمن الواجب أن يعبد الكرام أو الأقوياء من خلقه كالملائكة والكاملين من البشر و الجنّ فهم المدبّرون لأمر العالم ينال بالعبادة خيرهم و يتّقى بها شرّهم و هذا معنى التقرّب إلى الله بشفاعتهم .

و الظاهر أنّ الأمر بالرهبة كناية عن الأمر بالعبادة و إنّما اختصّت الرهبة بالذكر ليوافق ما تقدّم في حديث سجدة الكلّ الّتي هي الأصل في تشريع العبادة من خوف الملائكة ، و على هذا فالظاهر أنّ المراد بالرهبة ما هي رهبة إجلال و مهابة لا ما هي رهبة مؤاخذة و عذاب فافهم ذلك .

قوله تعالى : « وله ما في السماوات و الأرض و له الدين واصبا أ فغير الله تتّقون » قال في المفردات : الوصب السقم اللازم وقد وصب فلان فهو وصب و أوصبه كذا فهو يتوصّب نحو يتوجّع قال تعالى: « ولهم عذاب واصب » « وله الدين واصبا » فتوعّد لمن اتّخذ إلهين و تنبيه أنّ جزاء من فعل ذلك عذاب لازم شديد .

ويكون الدين ههنا الطاعة ، ومعنى الواصب الدائم أي حقّ الإنسان أن يطيعه دائما في جميع أحواله كما وصف به الملائكة حيث قال : « لايعصون الله ما أمرهم و يفعلون مايؤمرون » و يقال : وصب وصوبا دام ، و وصب الدّين وجب ، و مفازة واصبة بعيدة لاغاية لها . انتهى .

والآية وما بعدها تحتجّ على وحدانيّته تعالى في الاُلوهيّة بمعنى المعبوديّة بالحقّ و أنّ الدين له وحده ليس لأحد أن يشرّع من ذلك شيئاً ولا أن يطاع فيما شرّع فالآية وما بعدها في مقام التعليل لقوله : « و قال الله لاتتّخذوا إلهين اثنين » إلى آخر الآية ، واحتجاج على مضمونها وعود بعد عود إلي ماتقدّم بيانه من التوحيد والنبوّة اللّذين ينكرهما المشركون .

فقوله : « وله مافي السماوات و الأرض » احتجاج على توحّده تعالى في الربوبيّة فإنّ مافي السماوات و الأرض من شيء فهو مملوك له بحقيقة معنى الملك إذ مافي العالم المشهود من شيء فهو بماله من الصفات و الأفعال ، قائم به تعالى موجود بإيجاده و ظاهر بإظهاره لايسعه أن ينقطع منه ولا لحظة فالأشياء قائمة به قيام الملك بمالكه مملوكة له ملكا حقيقيّا لايقبل تغييرا ولا انتقالا كما هوخاصّة الملك الحقيقي كملك الإنسان لسمعه و بصره مثلا .

و إذا كان كذلك كان هو تعالى المدبّر لأمر العالم إذ لامعنى لكون العالم مملوكا له بهذا الملك ثمّ يستقلّ غيره بتدبير أمره و التصرّف فيه و ينعزل هو تعالى عمّا خلقه وملكه ، و إذا كان هو المدبّر لأمره كان هوالربّ له إذ الربّ هوالمالك المدبّر ، و إذا كان هو الربّ كان هو الّذى يجب أن يتّقى و يخضع له بالعبادة .

وقوله : « وله الدين واصبا » أي دائما لازما ، و ذلك أنّه لمّا كان تعالى هو الربّ الّذي يملك الأشياء ويدبّر أمرها ومن واجب التدبير أن يستنّ العالم الإنسانيّ بسنّة يبلغ به الجري عليها غايته و يهديه إلى سعادته - وهذه السنّة و الطريقة هي الّتي يسمّيها القرآن دينا - كان من الواجب أن يكون تعالى هو القائم على وضع هذه السنّة و تشريع هذه الطريقة فهو تعالى المالك للدين كما قال : « وله الدين واصبا » و عليه أن يشرّع مايصلح به التدبير كما قال فيما مرّ : « و على الله قصد السبيل » الآية .

و قيل : المراد بالدين الطاعة ، وقيل : الملك ، و قيل : الجزاء ولكلّ منها وجه غير خفيّ على المتأمّل ، و الأوجه هو ماقدّمناه لأنّه أوفق و أنسب بسياق ما يحفّها من الآيات السابقة واللاحقة الباحثة عن توحيد الربوبيّة وتشريع الدين من طريق الوحي و الرسالة .

وقوله : « أفغير الله تتّقون » استفهام إنكاريّ - متفرّع على الجملتين جميعا - على الظاهر والمعنى وإذا كان كذلك فهل غيره تعالى تتّقون وتعبدون ؟ وليس يملك شيأً ولايدبّر أمراً حتّى يعبد ، وليس من حقّه أن يشرّع دينا فيطاع فيماوضعه وشرّعه.

قوله تعالى : « وما بكم من نعمة فمن الله ثمّ إذا مسّكم الضرّ فإليه تجأرون » بيان آخر لوحدانيّته تعالى في الربوبيّة يفرّع سبحانه عليه ذمّهم وتوبيخهم على شركهم بالله و على تشريعهم اُموراً من عند أنفسهم من غير إذن منه ورضى و يجري الكلام في هذا المجرى إلى تمام بضع آيات .

و المراد بالضرّ سوء الحال من جهة فقدان النعمة الّتي تصلح بها الحال ، و الجؤار بضم الجيم صوت الوحوش استعير لرفع الصوت بالدعاء والتضرّع والاستغاثة تشبيها له به .

و قوله : « وما بكم من نعمة فمن الله » الكلام مسوق للعموم و ليس مجرّد دعوى غير مستدلّ فقد بيّن ذلك في الآيات السابقة . على أنّ السامعين يسلّمون ذلك و يقولون به و يدلّ عليه جؤارهم و استغاثتهم إليه عند مسيس الضرّ بفقدان نعمةمن النعم .

فالمعنى أنّ جميع النعم الّتي عندكم من إنعامه تعالى عليكم و أنتم تعلمون ذلك ثمّ إذا حلّ بكم شيء من الضرّ وسوءحال يسير رفعتم أصواتكم بالتضرّع وجأرتم إليه لاإلى غيره ولوكان لغيره صنيعة عندكم لتوجّهتم إليه فهو سبحانه منعم النعمة وكاشف الضرّ فما بالكم لاتخصّونه بالعبادة ولا تطيعونه .

والاستغاثه به تعالى والتضرّع إليه عند حلول المصائب وهجوم الشدائد الّتي ينقطع عندها الرجاء عن الأسباب الظاهريّة ضروريّة لايرتاب فيها فإنّ الإنسان ولو لم ينتحل إلى دين ولم يؤمن بالله سبحانه فإنّه لاينقطع رجاؤه عندالشدائد إذا رجع إلى ما يجده من نفسه ، ولا رجاء إلّا و هناك مرجوّ منه فمن الضروريّ أنّ تحقّق ما لا يخلو من معنى التعلّق كالحبّ والبغض والإرادة والكراهة والجذب و نظائرها في الخارج لا يمكن إلّا مع تحقّق طرف تعلّقها في الخارج فلولم يكن في الخارج مراد لم يتحقّق إرادة من مريد ، ولولم يكن هناك مطلوب لم يكن طلب و لو لم يكن جاذب يجذب لم يتصوّر مجذوب ينجذب ، و هذا حال جميع المعاني الموجودة الّتي لا تخلو كينونتها عن نسبة .

فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من البليّة عند انقطاع الأسباب دليل على أنّه يرى أنّ هناك سبباً فوق هذه الأسباب المنقطع عنها لاتعجزه عظائم الحوادث وداهمات الرزايا، ولاينقطع عنه الإنسان، ولايزول ولايفنى ولايسهو ولاينسى قطّ.

هذا شيء يجده الإنسان من نفسه و تقضي به فطرته و إن ألهاه عنه الاشتغال بالأسباب الظاهرة و جذبته إلى نفسها أمتعة الحياة وزخارف المادّة المحسوسة لكنّه إذا أحاطت به البليّة و أعيته الحيلة و سدّت عليه طرق النجاة و انهزمت الأسباب الظاهرة عن آخرها و طارت الموانع عن نظره ولم يبق هناك مُلهٍ يلهيه ولا شاغل يشغله ظهر له ما أخفته الأسباب وعاين ما كان على غفلة منه فتعلّقت نفسه به ، وهو السبب الّذي فوق كلّ سبب و هوالله عزّ اسمه .

قوله تعالى : « ثمّ إذا كشف الضرّ عنكم إذا فريق منكم بربّهم يشركون» شروع في ذمّهم و توبيخهم وينتهي إلى إيعادهم و حقّ لهم ذلك لأنّ الّذي يستدعيه كشف الضرّ عن استغاثتهم ورجوعهم الفطريّ إلى ربّهم أن يوحّدوه بالربوبيّة بعد ما انكشفت لهم الحقيقة باندفاع البليّة و نزول الرحمة لكنّ فريقاً منهم تفاجئهم الشقوة فيعودون إلى التعلّق بالأسباب فينتبه عندئذ الراقد من رذائل ملكاتهم فيثير لهم الأهواء و يشركون بربّهم غيره ، و منه الأسباب الّتي يتعلّقون بها ، و معنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « ليكفروا بما آتيناهم فتمتّعوا فسوف تعلمون » اللام للغاية أي إنّهم إنّما يشركون بربّهم ليكفروا بما أعطيناهم من النعمة بكشف الضرّ عنهم ولا يشكروه .

وجعل الكفر بالنعمة غاية للشرك إنّما هو بدعوى أنّهم لا غاية لهم في مسير حياتهم إلّا الكفر بنعمة الله و عدم شكره على ما أولى فإنّ اشتغالهم بالحسّ والمادّة أورثهم في قلوبهم ملكة التعلّق بالأسباب الظاهرة وإسناد النعم الإلهيّة إليها وضربهم إيّاها حجاباً ثخيناً على عرفان الفطرة فأنساهم ذلك توحيد ربّهم في ربوبيّته فصاروا يذكرون عند كلّ نعمة أسبابها الظاهرة دون الله ، و يتعلّقون بها ويخشون انقطاعها

ويخضعون لها دون الله فكأنّهم بل إنّهم لا غاية لهم إلّا كفر نعمة الله و عدم شكرها .

فالكفر بالله سبحانه هو غايتهم العامّة في كلّ شأن أبدوه و كلّ عمل أتوا به فإذا أشركوا بربّهم بعد كشف الضرّ بالخضوع لسائر الأسباب فإنّما أشركوا ليكفروا بما آتاهم من النعمة .

و لمّا كان كفرانهم هذا ـ و هو كفر دائم يصرّون عليه و استكبار على الله و قد قال تعالى : « لئن شكرتم لأزيدنّكم و لئن كفرتم إنّ عذابي لشديد » إبراهيم : ٧ ـ أثار ذكر ذلك الغضب الإلهي فعدل عن خطاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وهم على نعت الغيبة إلى خطابهم وإيعادهم من غير توسيط فقال : « فتمتّعوا فسوف تعلمون » .

ولم يذكر ما يتمتّعون به ليفيد بالإطلاق أنّ كلّ ما تمتّعوا به سيؤاخذون عليه ولا ينفعهم شيء منه ، ولم يذكر ما يعلمونه ـ وهو لا محالة أمر يسوؤهم ـ ليكونوا على جهل منه حتّى يحلّ بهم مفاجأة ويبدو لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون وفيه تشديد للإيعاد .

و ذكر بعضهم أنّ اللام في قوله : « ليكفروا بما آتيناهم » لام الأمر والمراد به الإيعاد على نحو التعجيز وهو تكلّف .

قوله تعالى : « و يجعلون لما لا يعلمون نصيبا ممّا رزقناهم تالله لتسألنّ عمّا كنتم تفترون » ذكروا أنّه معطوف على سائر جناياتهم الّتي دلّت عليها الآيات السابقة والتقدير أنّهم يفعلون ما قصصناه من جناياتهم و يجعلون لما لا يعلمون نصيبا والظاهر أنّ « ما » في « لما لا يعلمون » موصولة والمراد به آلهتهم وضمير الجمع يعود إلى المشركين و مفعول « لا يعلمون » محذوف والمعنى و يجعل المشركون لآلهتهم الّتي لا يعلمون من حالها أنّها تضرّ و تنفع نصيبا ممّا رزقناهم .

والمراد من هذا الجعل ما ذكره سبحانه في سورة الأنعام بقوله : « وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم و هذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله و ما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون » الأنعام : ١٣٦ هذا ما ذكروه ولا يخلو عن تكلّف .

و يمكن أن يكون معطوفا على ما مرّ من قوله : « يشركون » والتقدير إذا فريق منكم بربّهم يشركون و يجعلون لما لا يعلمون نصيباً ممّا رزقناهم ، والمراد بما لا يعلمون الأسباب الظاهرة الّتي ينسبون إليها الآثار على سبيل الاستقلال وهم جاهلون بحقيقة حالها ولاعلم لهم جازماً أنّها تضرّ وتنفع مع مايرون من تخلّفها عن التأثير أحيانا .

و إنّما نسب إليهم أنّهم يجعلون لها نصيبا من رزقهم مع أنّهم يسندون الرزق إليها بالاستقلال من غير أن يذكروا الله معها و مقتضاه نفي التأثير عنه تعالى رأسا لاإشراكه معها لأنّ لهم علما فطريّا بأنّ الله سبحانه له تأثير في الأمر وقد ذكر عنهم آنفا أنّهم يجأرون إليه عند مسّ الضرّ و إذا اعتبر اعترافهم هذا مع إسنادهم التأثير إلى الأسباب أنتج ذلك أنّ الأسباب عندهم شركاء لله في الرزق ولها نصيب فيه ثمّ أوعدهم بقوله : « تالله لتسألنّ عمّا كنتم تفترون » .

قوله تعالى : « و يجعلون لله البنات سبحانه ولهم مايشتهون » عتاب آخر لهم في حكم حكموا به جهلا من غير علم فاحترموا لأنفسهم و أساؤا الأدب مجترئين على الله سبحانه حيث اختاروا لأنفسهم البنين و كرهوا البنات لكنّهم نسبوها إلى الله سبحانه .

فقوله : « و يجعلون لله البنات سبحانه » هو أخذهم الآلهة دون الله أو بعض الآلهة إناثاً وقولهم : إنّهنّ بنات الله ، وقد قيل : إنّ خزاعة و كنانة كانوا يقولون: إنّ الملائكة بنات الله .

وكانت الوثنيّة البرهميّة والبوذيّة والصابئة يثبتون آلهة كثيرة من الملائكة والجنّ إناثا وهنّ بنات الله ، و في القرآن الكريم : « و جعلوا الملائكة الّذين هم عباد الرحمان إناثاً » الزخرف : ١٩ ، وقال تعالى : « وجعلوا بينه و بين الجنّة نسبا» الصافّات : ١٥٨ .

و قال الإمام في تفسيره في وجه ذلك : أظنّ أنّهم سمّوها بنات لاستتارها عن العيون كالنساء كما أنّهم أخذوا الشمس مؤنّثاً لاستتار قرصها بنورها الباهر وضوئها

عن العيون كالمخدّرات من النساء ولا يلزم الاطّراد في التسمية حتّى يلزم مثل ذلك في الجنّ لاستتارهم عن العيون مع عدم التأنيث . انتهى ملخّصا .

و ذكر بعضهم أنّ الوجه في التأنيث كونها مستترة عن العيون مع كونها في محلّ لايصل إليه الأغيار فهي كالبنات الّتي يغار عليهنّ الرجل فيسكنهنّ في محلّ أمين و مكان مكين ، و الجنّ وإن كانوا مستترين عن العيون لكنّه على غير هذه الصورة انتهى .

وهذان الوجهان لايتعدّيان طور الاستحسان ، وأنت لوراجعت آراء الوثنيّة على اختلافهم ـ وقد تقدّم شطر منها في الجزء العاشر من هذا الكتاب ـ عرفت أنّ العرب لم تكن مبتكرة في هذه العقيدة بل لها أصل قديم في آراء قدماء الوثنيّة في الهند و مصر و بابل و اليونان و الروم .

و الإمعان في اُصول آرائهم يعطي أنّهم كانوا يتّخذون الملائكة الّذين ينتهي إليهم وجوه الخير في العالم والجنّ الّذين يرجع إليهم الشرور آلهة يعبدونهم رغبا ورهبا ، وهذه المبادي العالية والقوى الكلّيّة الّتي هم يحملونها وبعبارة اُخرى هم مظاهر لها تنقسم إلى فاعلة ومنفعلة وهم يعتبرون اجتماع الفاعل والمنفعل منها نكاحا و ازدواجا و الفاعل منها أباً و المنفعل منها اُمّا ، و المتحصّل من اجتماعهما ولدا و ينقسم الأولاد إلى بنين و بنات فمن الآلهة ماهنّ اُمّهات و بنات و منها ماهم آباء و بنون .

فلئن كان بعض وثنيّة العرب قالت : إنّ الملائكة جميعاً بنات الله فقول أرادوا أن يقلّدوا فيه من قبلهم جهلا ومن غير تثبّت .

وقوله: « ولهم مايشتهون » ظاهر السياق أنّه معطوف على « لله البنات » والتقدير و يجعلون لهم مايشتهون أي يثبتون لله سبحانه البنات باعتقاد أنّ الملائكة بناته ويثبتون لأنفسهم مايشتهون وهم البنون بقتل البنات ووأدها والمحصّل أنّهم يرضون لله بما لايرضون به لأنفسهم .

وقيل : إنّ «مايشتهون» مبتدء مؤخّر و « لهم » خبر مقدّم و الجملة معطوفة

على « يجعلون » وعلى هذا فالجملة مسوقة للتقريع أو الاستهزاء .

وقد وجّهوا ذلك بأنّ عطف الجملة على « لله البنات » غير جائز لمخالفته القاعدة و هي أنّ الفعل المتعدّي إلى المفعول بنفسه أو بحرف جرّ إذا كان فاعله ضميرا متّصلا مرفوعا فإنّه لايتعدّى إلى نفس هذا الضمير بنفسه أو بحرف جرّ إلّا بفاصل مثلا إذا ضرب زيد نفسه لم يقل : زيد ضربه و أنت ضربتك و إذا غضب على نفسه لم يقل : زيد غضب عليه ، و إنّما يقال : زيد ضرب نفسه أوما ضرب إلّا إيّاه ، و زيد غضب على نفسه أوماغضب إلّا عليه إلّا في باب ظنّ وما اُلحق به من فقد وعدم فيجوز أن يقال : زيد ظنّه قويّا أي نفسه .

وعلى هذا فلوكان قوله : « ولهم مايشتهون » معطوفا على قوله : « لله البنات » كان من الواجب أن يقال : ولأنفسهم مايشتهون » انتهى محصّلا .

والحقّ أنّ التزام هذه القاعدة إنّما هو لدفع اللبس ، وأنّ تخلّل حرف الجرّ بين الضميرين من الفصل ، وفي القرآن الكريم : « وهزّي إليك بجزع النخلة» مريم : ٢٥ ، « واضمم إليك جناحك » القصص : ٣٢ ، ومنهم من ردّ القاعدة من رأس لانتقاضها بالآيتين ، و أجابوا أيضاً بوجوه اُخر لاحاجة بنا إلى ذكرها من أرادها فليراجع التفاسير .

قوله تعالى : « و إذا بشّر أحدهم بالاُنثى ظلّ وجهه مسودّاً و هو كظيم » اسوداد الوجه كناية عن الغضب ، والكظيم هو الّذي يتجرّع الغيظ ، والجملة حاليّة أي ينسبون إلى ربّهم البنات و الحال أنّهم إذا بشّر أحدهم بالاُنثى فقيل : ولدت لك بنت اسودّ وجهه من الغيظ وهو يتجرّع غيظه .

قوله تعالى : « يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به » إلى آخر الآية التواري الاستخفاء و التخفّي و هو مأخوذ من الوراء ، و الهون الذلّة و الخزي ، و الدسّ الإخفاء .

و المعنى يستخفي هذا المبشّر بالبنت من القوم من سوء ما بشّر به على عقيدته و يتفكّر في أمره : أيمسك ما بشّر به و هي البنت على ذلّة من إمساكه و حفظه أم

يخفيه في التراب كما كان ذلك عادتهم في المواليد من البنات كما قيل : إنّ أحدهم كان يحفر حفيرة صغيرة فإذا كان المولود اُنثى جعلها في الحفيرة و حثا عليها التراب حتّى تموت تحته ، و كانوا يفعلون ذلك مخافة الفقر عليهنّ فيطمع غير الأكفاء فيهنّ .

و أوّل ما بدا لهم ذلك أنّ بني تميم غزوا كسرى فهزمهم و سبى نساءهم و ذراريهم فأدخلهنّ دار الملك واتّخذ البنات جواري و سرايا ثمّ اصطلحوا بعد برهة و استردّوا السبايا فخيّرن في الرجوع إلى أهلهنّ فامتنعت عدّة من البنات فأغضب ذلك رجال بني تميم فعزموا لا تولد لهم اُنثى إلّا وأدوها و دفنوها حيّة ثم تبعهم في ذلك بعض من دونهم فشاع بينهم وأد البنات .

و قوله : « ألاساء ما يحكمون » هو حكمهم أنّ له البنات ولهم البنون لالهوان البنات و كرامة البنين في نفس الأمر بل معنى هذا الحكم عندهم أن يكون لله ما يكرهون و لهم ما يحبّون ، و قيل : المراد بالحكم حكمهم بوجوب وأد البنات و كون إمساكهنّ هونا ، و أوّل الوجهين أوفق و أنسب بالآية التالية .

قوله تعالى : « للّذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم » المثل هو الصفة و منه سمّي المثل السائر مثلا لأنّه صفة تسير في الألسن و تجري في كلّ موضع تناسبه و تشابهه .

و السوء ـ بالفتح و السكون ـ مصدر ساء يسوء كما أنّ السوء بالضمّ اسمه و إضافة المثل إلى السوء تفيد التنويع فإنّ الأشياء إنّما توصف إمّا من جهة حسنها و إمّا من جهة سوئها و قبحها فالمثل مثلان : مثل الحسن و مثل السوء .

و الحسن و القبح ربّما كانا من جهة الخلقة لا صنع للإنسان ولا مدخل لاختياره فيهما كحسن الوجه ودمامة الخلقة ، وربّما لحقا من جهة الأعمال الاختياريّة كحسن العدل و قبح الظلم ، و إنّما يحمد و يذمّ العقل ما كان من القسم الثاني دون القسم الأوّل فيدور الحمد و الذمّ بحسب الحقيقة مدار العمل بما تستحسنه و تأمر به الفطرة الإنسانيّة من الأعمال الّتي توصله إلى ما فيه سعادة حياته و ترك العمل بها و هو الّذي يتضمّنه الدين الحقّ من أحكام الفطرة .

ومن المعلوم أنّ الطبع الإنسانيّ لارادع له عن اقتراف العمل السيّىء إلّا أليم المؤاخذة و شديد العقاب و إذعانه بإيقاعه وإنجازه ، وأمّا الذمّ فإنّه يتبدّل مدحا إذا شاع الفعل و خرج بذلك عن كونه منكرا غير معروف .

و من هنا يظهر أنّ الإيمان بالآخرة و الإذعان بالحساب و الجزاء هو الأصل الوحيد الّذي يضمن حفظ الإنسان عن اقتراف الأعمال السيّئة و يجيره من لحوق أيّ ذمّ وخزي و هو المنشأ الّذي يقوّم أعمال الإنسان تقويما يحمله على ملازمة طريق السعادة ، ولا يؤثّر أثره أيّ شيء آخر من المعارف الأصليّة حتّى التوحيد الّذي إليه ينتهي كلّ أصل .

و إلى ذلك يشير قوله تعالى : « ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله إنّ الّذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » ص : ٢٦ .

فعدم الإيمان بالآخرة و استخفاف أمر الحساب و الجزاء هو مصدر كلّ عمل سيّىء و مورده ، و بالمقابلة الإيمان بالآخرة هو منشأ كلّ حسنة و منبع كلّ خير و بركة .

فكلّ مثل سوء وصفة قبح يلزم الإنسان و يلحقه فإنّما يأتيه من قبل نسيان الآخرة كما أنّ كلّ مثل حسن و صفة حمد بالعكس من ذلك .

و بما تقدّم يظهر النكتة في قوله : « للّذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء » فقد كان يصفهم في الآيات السابقة بالشرك فلمّا أراد بيان أنّ لهم مثل السوء بدّل ذلك من وصفهم بعدم إيمانهم بالآخرة .

فالذين لا يؤمنون بالآخرة هم الأصل في عروض كلّ مثل سوء وصفة قبح فإنّ ملاكه و هو إنكار الآخرة نعتهم اللازم لهم . ولو لحق بعض المؤمنين بالآخرة شيء من مثل السوء فإنما يلحقه لنسيان مّا ليوم الحساب و المنكرون هم الأصل في ذلك .

هذا في صفات السوء الّتي يستقبحها العقل و يذمّها . و هناك صفات سوء لا يستقبحها العقل و إنّما يكرهها الطبع كالاُنوثة عند قوم و إيلاد البنات عند آخرين

و الفقر المالي و المرض و كالموت و الفناء و العجز و الجهل تشترك بين المؤمن و الكافر و صفات اُخرى تحليلية كالفقر والحاجة و النقص والعدم والإمكان لاتختص بالإنسان بل هي مشتركة بين جميع الممكنات سارية في عامّة الخلق والكافر يتّصف بها كما يتّصف بها غيره فالكافر في معرض الاتّصاف بكلّ مثل سوء منها ما يختص به و منها ما يشترك بينه و بين غيره كما بيّن تفصيلا .

والله سبحانه منزّه من أن يتّصف بشيء من هذه الصفات الّتي هي أمثال السوء أمّاأمثال السوءالّتي تتحصّل من ناحية سيّآت الأعمال ممّا يستقبحه العقلو يذمّه و يجمعها الظلم فلأنّه لا يظلم شيئا قال تعالى : « ولا يظلم ربّك أحدا » الكهف : ٤٩ وقال : « وهو الحكيم العليم»الزخرف : ٤ فما قضاه من حكم أوفعله من شيء فهو المتعيّن في الحكمة لايصلح بالنظر إلى النظام الجاري في الوجود إلّا ذاك .

و أمّا أمثال السوء ممّا يستكرهه الطبع أو يحلّله العقل فلا سبيل لها إليه تعالى فانّه عزيز مطلق يمتنع جانبه من أن تسرب إليه ذلّة فإنّ له كلّ القدرة لا يعرضه عجز ، وله العلم كلّه فلا يطرء عليه جهل ، و له محض الحياة لا يهدّده موت ولا فناء منزّه عن كلّ نقص و عدم فلا يتّصف بصفات الأجسام ممّا فيه نقص أوفقد أو قصور أو فتور ، والآيات في هذه المعاني كثيرة ظاهرةلاحاجةإلىإيرادها .

فهو سبحانه ذو علوّ و نزاهة من أن يتّصف بشيء منأمثال السوء الّتييتّصف بها غيره ، ولا هذا المقدار من التنزّه و التقدّس فحسب بل منزّه من أن يتّصف بشيء من الأمثال الحسنة و الصفات الجميلة الكريمة بمعانيها الّتي يتّصف بها غيره كالحياة و العلم و القدرة و العزّة و العظمة و الكبرياء و غيرها فإنّ الّذي يوجد من هذه الصفات الحسنة الكماليّة في الممكنات محدود متناه مشوب بالفقر و الحاجة مخلوط بالفقدان والنقيصة لكنّ الّذي له سبحانه من الصفات محض الكمال وحقيقته غير محدود ولا متناه ولا مشوب بنقص و عدم ، فله حياة لا يهدّدها موت ، و قدرة لايعتريها عيّ و عجز ، و علم لا يقارنه جهل ، و عزّة ليس معها ذلّة .

فله المثل الأعلى و الصفة الحسنىقال تعالى : « وله المثل الأعلىفي السماوات

و الأرض » الروم : ٢٧ و قال : « له الأسماء الحسنى » طه : ٨ فالأمثال منها دانية و منها عالية و العالية منها أعلى و منها غيره ، و الأعلى مثله تعالى و الأسماء سيّئة و حسنة و الحسنة منها أحسن و غيره ولله منها ما هو أحسن فافهم ذلك .

فقد تبيّن بما تقدّم معنى كون مثله أعلى ، و أنّ قوله : « ولله المثل الأعلى» مسوق للحصر أي لله المثل الّذي هو أعلى دون المثل الّذي هو سيّىء دان ودون المثل الّذي هو حسن عال من صفات الكمال الّذي تتّصف به الممكنات و ليس بأعلى .

و تبيّن أيضا أنّ المثل الأعلى الّذي يظهر له تعالى من البيان السابق هو انتفاء جميع الصفات السيّئة عنه كما قال : « ليس كمثله شيء » الشورى : ١١ ، ومن الصفات الثبوتيّة كلّ صفة حسنة منفيّاً عنه الحدود و النواقص .

و قوله : « و هو العزيز الحكيم » مسوق لإفادة الحصر و تعليل ما تقدّمه أي و هو الّذي له كلّ العزّة فلا تعتريه ذلّة أصلا لأنّ كلّ ذلّة فهو فقد عزّة مّا و ليس يفقد عزّة مّا ، و له كلّ الحكمة فلا يعرضه جهالة لأنّها فقد حكمة مّا و ليس يفقد شيئاً من الحكمة .

و إذ لا سبيل لذلّة ولا جهالة إليه فلا يتّصف بشيء من صفات النقص ، و لا ينعت بشيء من نعوت الذمّ و أمثال السوء لكنّ الكافر ذليل في ذاته جهول في نفسه فتلحقه و تلازمه صفات النقص و يتّصف بصفات الذمّ وأمثال السوء فللّذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء .

و المؤمن و إن كان ذليلا في ذاته جهولا في نفسه كالكافر إلّا أنّه لدخوله في ولاية الله أعزّه ربّه بعزّته وأظهره على الجهالة بتأييده بروح منه قال تعالى : « والله وليّ المؤمنين » آل عمران : ٦٨ ، و قال : « ولله العزّة و لرسوله و للمؤمنين » المنافقون : ٨ ، و قال : « اُولئك كتب في قلوبهم الإيمان و أيّدهم بروح منه » المجادلة : ٢٢ .

قوله تعالى : « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابّة » إلى آخر الآية . ضمير « عليها » عائد إلى الأرض لدلالة « الناس » عليها .

ولا يبعد أن يدّعى أنّ السياق يدلّ على كون المراد بالدابّة الإنسان فقط من جهة كونه يدبّ و يتحرّك ، و المعنى ولو أخذ الله الناس بظلمهم مستمرّاً على المؤاخذة ما ترك على الأرض من إنسان يدبّ ويتحرّك أمّا جلّ الناس فإنّهم يهلكون بظلمهم وأمّا الأشذّ الأندروهم الأنبياء والأئمّة المعصومون من الظلم فهم لايوجدون لهلاك آبائهم و اُمّهاتهم من قبل .

والقوم أخذوا الدابّة في الآية بإطلاق معناها و هو كلّ ما يدبّ على الأرض من إنسان و حيوان فعاد معنى الآية إلى أنّه لو يؤاخذهم بظلمهم لأهلك البشر و كلّ حيوان على الأرض فتوجّه إليه : أنّ هذا هو الإنسان يهلك بظلمه فما بال سائر الحيوان يهلك ولا ظلم له أو يهلك بظلم من الإنسان ؟

و أوجه ما اُجيب به عنه قول بعضهم بإصلاح منّا : إنّ الله تعالى لو أخذهم بظلمهم بكفر أو معصية لهلك عامّة الناس بظلمهم إلّا المعصومين منهم و أمّا المعصومون على شذوذهم و قلّة عددهم فإنّهم لايوجدون لهلاك آبائهم واُمّهاتهم من قبل ، وإذا هلك الناس و بطل النسل هلكت الدوابّ من سائر الحيوان لأنّها مخلوقة لمنافع العباد و مصالحهم كما يشعر به قوله تعالى : « خلق لكم ما في الأرض جميعا » البقرة : ٢٩ .

ولهم وجوه اُخر في الذبّ عن الآية على تقدير عموم الدابّة فيها لاجدوى في نقلها من أرادها فليراجع مطوّلات التفاسير .

و احتجّ بعضهم بالآية على عدم عصمة الأنبياء عليهم السلام ، وفيه أنّ الآية لاتدلّ على أزيد من أنّه تعالى لو أخذ بالظلم لهلك جميع الناس وانقرض النوع ! و أمّا أنّ كلّ من يهلك فإنّما هلك عن ظلمه فلادلالة لها عليه فمن الجائز أن يهلك الأكثرون بظلمهم و يفنى الأقلّون بفناء آبائهم و اُمّهاتهم كما تقدّم فلا دلالة في الآية على استغراق الظلم الأفراد حتّى الأنبياء والمعصومين وإنّما تدلّ على استغراق الفناء .

و ربّما قيل في الجواب أنّ المراد بالناس الظالمون منهم بقرينة قوله : «على ظلمهم» فلا يشمل المعصومين من رأس .

و ربّما أُجيب : أنّ المراد بالظلم أعمّ من المعصية الّتي هي مخالفة الأمر المولوي و ترك الأولى الّذي هو مخالفة الأمر الإرشادي و ربّما صدر عن الأنبياء عليهم السلام كما حكى عن آدم و زوجه : « قالا ربّنا ظلمنا أنفسنا» الأعراف ٢٣ و غيره من الأنبياء فحسنات الأبرار سيّئات المقرّبين و حينئذ فلا يدلّ عموم الظلم في الآية للأنبياء على عدم عصمة الأنبياء عن المعصية بمعنى مخالفة الأمر المولوي .

و ربّما أُجيب بأنّ إهلاك جميع الناس إنّما هو بأنّ الله يمسك عن إنزال المطر على الأرض لظلم الظالمين من الناس فيهلك به الظالمون والأولياء والدوابّ فانّ العذاب إذا نزل لم يفرّق بين الشقيّ والسعيد فيكون على العدوّ نقمة و نكالا وعلى غيره محنة و مزيد أجر .

والأجوبة الثلاثة غير تامّة جميعا :

أمّا الأوّل فإنّ اختصاص الناس بالظالمين يوجب اختصاص الهلاك بهم كما ادّعي فلا يعمّ الهلاك المعصومين ، ولا موجب حينئذ لهلاك سائر الدوابّ المخلوقة للإنسان فلا يستقيم قوله : « ما ترك عليها من دابّة » كما لا يخفى .

و أمّا الثانى فلأنّ الآيات بما لها من السياق تبحث عن الظلم بمعنى الشرك وسائر المعاصي المولويّة فتعميم الظلم في الآية لترك الأولى وخاصّة بالنظر إلى ذيل الآية « و لكن يؤخّرهم إلى أجل مسمّى » الظاهر في الإيعاد لا يلائم السياق .

و أمّا الثالث فلعدم دليل من جهة اللفظ على ما ذكر فيه .

و قوله : « ولكن يؤخّرهم إلى أجل مسمّى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » استدراك عن مقدّر يدلّ عليه الجملة الشرطيّة في صدر الآية والتقدير : فلايعاجل في مؤاخذتهم ولكن يؤخّرهم إلى أجل مسمّى والأجل المسمّى بالنسبة إلى الفرد من الإنسان موته المحتوم ، وبالنسبة إلى الأمّة يوم انقراضها و بالنسبة إلى عامّة البشر نفخ الصور و قيام الساعة ، و لكلّ منها ذكر في كلامه تعالى قال : « و منكم من يتوفّى من قبل و لتبلغوا أجلا مسمّى » المؤمن : ٦٧ ، و قال : « و لكلّ أُمّة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »

الاعراف : ٣٤ ، وقال : « ولولا كلمة سبقت من ربّك إلى أجل مسمّى لقضي بينهم » الشورى : ١٤ .

قوله تعالى : « و يجعلون لله ما يكرهون و تصف ألسنتهم الكذب أنّ لهم الحسنى » إلى آخر الآية عود إلى نسبة المشركين إليه تعالى البنات و اختيارهم لأنفسهم البنين و هم يكرهون البنات و يحبّون البنين و يستحسنونهم .

فقوله : « و يجعلون لله ما يكرهون » يعني البنات و قوله : « و تصف ألسنتهم الكذب» أي تخبر ألسنتهم الخبر الكاذب وهو « أنّ لهم الحسنى » أي العاقبة الحسنى من الحياة وهي أن يخلفهم البنون ، وقيل : المراد بالحسنى الجنّة على تقدير صحّة البعث و صدق الأنبياء فيما يخبرون به كما حكاه عنهم في قوله : « ولئن أذقناه رحمة منّا من بعد ضرّاء مسّته ليقولنّ هذا لي و ما أظنّ الساعة قائمة و لئن رجعت إلى ربّي إنّ لي عنده للحسنى » حم السجدة : ٥٠ ، و هذا الوجه لا بأس به لولا ذيل الآية بما سيجيىء من معناه .

و قوله : « لا جرم أنّ لهم النار و أنّهم مفرطون » أي المقدّمون إلى عذاب النار يقال فرط و أفرط أي تقدّم والإفراط الإسراف في التقدّم كما أنّ التفريط التقصير فيه ، والفرط بفتحتين هوالّذي يسبق السيّارة لتهيئة المسكن والماء ، ويقال: أفرطه أي قدّمه .

و لمّا كان قولهم كذبا و افتراء إنّ لله ما يكرهون و لهم الحسنى في معنى دعوى أنّهم سبقوا ربّهم إلى الحسنى و تركوا له ما يكرهون أوعدهم بحقيقة هذا الزعم جزاء لكذبهم وهو أنّ لهم النار و أنّهم مقدّمون إليها حقّا وذلك قوله : « لا جرم أنّ لهم النّار » الخ .

قوله تعالى : « تالله لقد أرسلنا إلى اُمم من قبلك فزيّن لهم الشيطان أعمالهم فهو وليّهم اليوم ولهم عذاب أليم » ظاهر السياق أنّ المراد باليوم يوم نزول الآية و المراد بكون الشيطان وليّا لهم يومئذ اتّفاقهم على الضلال في زمان الوحي والمراد بالعذاب الموعود عذاب يوم القيامة كما هو ظاهر غالب الآيات الّتي توعّد بالعذاب .

والمعنى تالله لقد أرسلنا رسلنا إلى اُمم من قبلك كاليهود والنصارى والمجوس ممّن لم ينقرضوا كعاد وثمود فزيّن لهم الشيطان أعمالهم فاتّبعوه وأعرضوا عن رسلنا فهو وليّهم اليوم وهم متّفقون على الضلال ولهم يوم القيامة عذاب أليم .

وجوّز الزمخشريّ على هذا الوجه أن يكون ضمير « وليّهم » لقريش والمعنى أنّ الشيطان زيّن للاُمم الماضين أعمالهم و هو اليوم وليّ قريش . و يبعّده لزوم اختلاف الضمائر .

ويمكن أن يكون المراد بالاُمم الاُمم الماضين والهالكين فولاية الشيطان لهم اليوم كونهم من أولياء الشيطان في البرزخ ولهم هناك عذاب أليم .

وقيل المراد باليوم مدّة الدنيا فهي يوم الولاية والعذاب يوم القيامة .

وقيل : المراد به يوم القيامة فهناك ولاية الشيطان لهم ولهم هناك عذاب أليم .

وقيل : المراد يوم تزيين الشيطان أعمالهم وهو من قبيل حكاية الحال الماضية .

و أقرب الوجوه أوّلها ثمّ التالي فالتالي والله أعلم .

قوله تعالى : « وما أنزلنا عليك الكتاب إلّا لتبيّن لهم الّذي اختلفوا فيه » الخ ضمير لهم للمشركين و المراد بالّذي اختلفوا فيه هو الحقّ من اعتقاد و عمل فيكون المراد بالتبيين الإيضاح والكشف لا إتمام الحجّة ، والدليل على هذا الّذي ذكرنا تفريق أمر المؤمنين منهم و إفرادهم بالذكر في قوله : « وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » .

والمعنى هذا حال الناس في الاختلاف في المعارف الحقّة و الأحكام الإلهيّة وما أنزلنا عليك الكتاب إلّا لتكشف لهؤلاء المختلفين الحقّ الّذي اختلفوا فيه فيتمّ لهم الحجّة ، و ليكون هدى و رحمة لقوم يؤمنون يهديهم الله به إلى الحقّ و يرحمهم بالإيمان به والعمل .

﴿ بحث روائي ﴾

في الكافي بإسناده عن عبد الرحمان بن كثير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » قال: الذكر محمد و نحن أهله المسؤلون الحديث.

أقول: يشير عليه السلام إلى قوله تعالى: « قد أنزل الله عليكم ذكرا رسولا » الطلاق: ١١ و في معناه روايات كثيرة.

و في تفسير البرهان عن البرقي بإسناده عن عبد الكريم بن أبي الديلم عن أبي عبدالله عليه السلام: قال جل ذكره: « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » قال: الكتاب الذكر وأهله آل محمد عليهم السلام أمر الله عز وجل بسؤالهم ولم يؤمر بسؤال الجهال وسمى الله عز وجل القرآن ذكرا فقال تبارك و تعالى: « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم و لعلهم يتفكرون » و قال تعالى: « و إنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون ».

أقول: و هذا احتجاج على كونهم أهل الذكر بأن الذكر هو القرآن و أنهم أهله لكونهم قوم رسول الله صلى الله عليه وآله و الآيتان في آخر الكلام للاستشهاد على ذلك كما صرح بذلك في غيره من الروايات، و في معنى الحديث أحاديث اُخر.

و في تفسير العياشي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له إن من عندنا يزعمون أن قول الله تعالى: « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » أنهم اليهود والنصارى فقال: إذاً يدعونكم إلى دينهم قال: ثم قال بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر و نحن المسؤلون. قال: قال أبوجعفر عليه السلام: الذكر القرآن.

أقول: و روى نظير هذا البيان عن الرضا عليه السلام في مجلس المأمون.

وقد مر أن الخطاب في الآية على مايفيده السياق للمشركين من الوثنيين المحيلين للرسالة اُمروا أن يسألوا أهل الذكر وهم أهل الكتب السماوية: هل بعث الله للرسالة رجالا من البشر يوحي إليهم؟ و من المعلوم أن المشركين لما كانوا

لايقبلون من النبيّ صلى الله عليه وآله لم يكن معنى لإرجاعهم إلى غيره من أهل القرآن لأنّهم لم يكونوا يقرّون للقرآن أنّه ذكر من الله فتعيّن أن يكون المسؤل عنه بالنظر إلى مورد الآية هم أهل الكتاب وخاصّة اليهود .

و أمّا إذا اُخذ قوله : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » في نفسه مع قطع النظر عن المورد ومن شأن القرآن ذلك ـ ومن المعلوم أنّ المورد لايخصّص بنفسه ـ كان القول عامّا من حيث السائل والمسؤل و المسؤل عنه ظاهراً فالسائل كلّ من يمكن أن يجهل شيأ من المعارف الحقيقيّة و المسائل من المكلّفين ، و المسؤل عنه جميع المعارف و المسائل الّتي يمكن أن يجهله جاهل ، و أمّا المسؤل فإنّه و إن كان بحسب المفهوم عامّا فهو بحسب المصداق خاصّ وهم أهل بيت النبيّ عليه وعليهم السلام .

و ذلك أنّ المراد بالذكر إن كان هو النبيّ صلى الله عليه وآله كما في آية الطلاق فهم أهل الذكر ، و إن كان هو القرآن كما في آية الزخرف فهو ذكر للنبيّ صلى الله عليه وآله و لقومه ـ و هم قومه أو المتيقّن من قومه ـ فهم أهله و خاصّته و هم المسؤلون و قد قارنهم صلى الله عليه وآله بالقرآن و أمر الناس بالتمسّك بهما في حديث الثقلين المتواتر قائلا : إنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض . الحديث .

و من الدليل على أنّ كلامهم عليهم السلام من الجهة الّتي ذكرناها عدم تعرّضهم لشيء من خصوصيّات مورد الآية .

و ممّا قدّمناه يظهر فساد ما أورده بعضهم على الأحاديث أنّ المشركين الّذين اُمروا بالسؤال ما كانوا يقبلون من النبيّ صلى الله عليه و سلّم فكيف يقبلون من أهل بيته ؟

و في الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا ينبغي للعالم أن يسكت على علمه ، ولا ينبغي للجاهل أن يسكت على جهله و قد قال الله : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » فينبغي للمؤمن أن يعرف عمله على هدى أم على خلافه .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : « أفأمن الذين مكروا السيئات ـ إلى قوله ـ بمعجزين » قال : قال عليه السلام : إذا جاؤا و ذهبوا في التجارات فيأخذهم في تلك الحالة « أو يأخذهم على تخوف » قال : قال : على تيقظ .

و في تفسير العياشي عن سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت عن قول الله : « وله الدين واصبا » قال : واجبا .

و في المعاني بإسناده عن حنان بن سدير عن الصادق عليه السلام في حديث قال عليه السلام : « و لله المثل الأعلى » الذي لا يشبهه شيء ولا يوصف ولا يتوهم .

و في الدر المنثور في قوله : « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم » الآية أخرج ابن مردويه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لوأن الله يؤاخذني وعيسى ابن مريم بذنوبنا ـ وفي لفظ : بما جنت هاتان الإبهام والتي تليها ـ لعذبنا مايظلمنا شيأ .

أقول : والحديث مخالف لما يثبته الكتاب والسنة من عصمة الأنبياء عليهم السلام ولا وجه لحمله على إرادة ترك الأولى من الذنوب إذ لا عذاب عليه .

☆ ☆ ☆

وَاللّٰهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا اِنَّ فِي ذٰلِكَ
لَاٰيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (٦٥) وَاِنَّ لَكُمْ فِي الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ
مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَناً خَالِصاً سَائِغاً لِلشَّارِبِينَ (٦٦) وَ مِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ
وَالْاَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَ رِزْقاً حَسَناً اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٦٧)
وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا
يَعْرِشُونَ (٦٨) ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ
مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ (٦٩) وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّيكُمْ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ اِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ
لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً اِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (٧٠) وَ اللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ
بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ
فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللّٰهِ يَجْحَدُونَ (٧١) وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ
لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَ حَفَدَةً وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ
وَ بِنِعْمَةِ اللّٰهِ هُمْ يَكْفُرُونَ (٧٢) وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِنْ
السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ شَيْئاً وَلَا يَسْتَطِيعُونَ (٧٣) فَلَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْاَمْثَالَ اِنَّ اللّٰهَ
يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٧٤) ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ

وَ مَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٧٥) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَايَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَيهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَايَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَوَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٧٦) وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْهُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٧٧) .

﴿ بيان ﴾

رجوع بعد رجوع إلى عدّ النعم والآلاء الإلهيّة واستنتاج التوحيد والبعث منها والإشارة إلى مسألة التشريع و هي النبوّة .

قوله تعالى : « والله أنزل من السماء ماءً فأحيا به الأرض بعد موتها» الخ يريد إنبات الأرض بعد ما انقطعت عنه بحلول الشتاء بماء السماء الّذي هو المطر فتأخذ اُصول النباتات و بذورها في النمو بعد سكونها ، وهي حياة من سنخ الحياة الحيوانية و إن كانت أضعف منها ، و قد اتّضح بالأبحاث الحديثة أنّ للنبات من جرائيم الحياة ما للحيوان و إن اختلفتا صورة و أثرا .

و قوله : « إنّ في ذلك لآية لقوم يسمعون » المراد بالسمع قبول ما من شأنه أن يقبل من القول فإنّ العاقل الطالب للحقّ إذا سمع ما يتوقّع فيه الحقّ أصغى و استمع إليه ليعيه و يحفظه قال تعالى : « الّذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه اُولئك الّذين هداهم الله و اُولئك هم اُولوا الألباب » الزمر : ١٨ .

فإذا ذكّر من فيه قريحة قبول الحقّ حديث إنزال الله المطر وإحيائه الأرض بعد موتها كان له في ذلك آية للبعث و أنّ الّذي أحياها لمحيي الموتى .

قوله تعالى : «وإنّ لكم في الأنعام لعبرة »الخ الفرث هو الثفل الّذي ينزل إلى

الكرش والأمعاء فإذا دفع فهو سرجين و ليس فرثا ، والسائغ اسم فاعل من السوغ يقال : ساغ الطعام والشراب إذا جرى في الحلق بسهولة .

وقوله : « وإنّ لكم في الأنعام لعبرة » أي لكم في الإبل والبقر والغنم لأمراً أمكنكم أن تعتبروا به و تتّعظوا ثمّ بيّن ذلك الأمر بقوله : « نسقيكم ممّا في بطونه الخ » أي بطون ما ذكر من الأنعام أخذ الكثير شيأ واحدا .

و قوله : « من بين فرث ودم » الفرث في الكرش وألبان الأنعام مكانها مؤخّر البطن بين الرجلين ، والدم مجراها الشرايين والأوردة و هي محيطة بهما جميعا فأخذ اللبن شيأً هو بين الفرث والدم كأنّه باعتبار مجاورته لكلّ منهما و اجتماع الجميع في داخل الحيوان و هذا كما يقال : اخترت زيدا من بين القوم و دعوته وأخرجته من بينهم إذا اجتمع معهم في مكان واحد و جاورهم فيه و إن كان جالسا في حاشية القوم لا وسطهم ، والمراد بذلك أنّي ميّزته من بينهم وقد كان غير متميّز .

والمعنى نسقيكم ممّا في بطونه لبنا خارجا من بين فرث و دم خالصا غير مختلط ولا مشوب بهما ولامستصحب لشيء من طعمهما ورائحتهما سائغا للشاربين فذلك عبرة لمن اعتبر وذريعة إلى العلم بكمال القدرة ونفوذ الإرادة ، و أنّ الّذي خلّص اللبن من بين فرث و دم لقادر على أن يبعث الإنسان و يحييه بعد ما صار عظاما رميما و ضلّت في الأرض أجزاؤه .

قوله تعالى : « و من ثمرات النخيل والأعناب تتّخذون منه سكرا و رزقا حسنا » إلى آخر الآية قال في المفردات : السكر ـ بضمّ السين ـ حالة تعرض بين المرء و عقله ـ إلى أن قال ـ والسكر ـ بفتحتين ـ ما يكون منه السكر قال تعالى : « تتّخذون منه سكراً و رزقا حسنا » انتهى .

و قال في المجمع : السكر في اللغة على أربعة أوجه : الأوّل ما أسكر من الشراب ، والثاني ما طعم من الطعام قال الشاعر : « جعلت عيب الأكرمين سكرا » أي جعلت ذمّهم طعمالك ، و الثالث السكون ومنه ليلة ساكرة أي ساكنة قال الشاعر : «وليست بطلق ولا ساكرة» ويقال : سكرت الريح سكنت قال : «وجعلت عين

الحرورتسكر»والرابع المصدرمن قولك : سكرسكرا ومنه التسكير التحيير في قوله : « سكّرت أبصارنا » انتهى . والظاهر أنّ الأصل في معناه هو زوال العقل باستعمال ما يوجب ذلك ، وسائر ما ذكره من المعاني مأخوذة منه بنوع من الاستعارة والتوسّع .

و قوله : « ومن ثمرات النخيل والأعناب » إمّا جملة اسميّة معطوفة على قوله « والله أنزل من السماء ماء » كقوله في الآية السابقة : « وإنّ لكم في الأنعام لعبرة» والتقدير : ومن ثمرات النخيل والأعناب ما ـ أو[1] شيء ـ تتّخذون منه الخ،قالوا: والعرب ربّما يضمر ما الموصولة كثيرا و منه قوله تعالى : « و إذا رأيت ثمّ رأيت نعيما و ملكا كبيرا » الدهر : ٢٠ ، والتقدير رأيت ماثمّ ، أو التقدير و من ثمرات النخيل والأعناب شيء تتّخذون منه ، بناء على عدم جواز حذف الموصول وإبقاء الصلة على ما ذهب إليه البصريّون من النحاة .

و إمّا جملة فعليّة معطوفة على قوله : « أنزل من السماء » كما في الآية التالية « و أوحى ربّك » و التقدير خلق لكم أو آتاكم من ثمرات النخيل و الأعناب ، و قوله : « تتّخذون منه » الخ بدل منه أو استئناف كأنّ قائلا يقول : ماذا نستفيد منه فقيل : تتّخذون منه سكرا ورزقا حسنا ، و إفراد ضمير « منه » بتأويل المذكور كقوله : « ممّا في بطونه » في الآية السابقة .

وقوله : «تتّخذون منه سكرا ورزقا حسنا » أي تتّخذون ممّا ذكر من ثمرات النخيل و الأعناب ما هو مسكر كالخمر بأنواعها و رزقا حسنا كالتمر و الزبيب و الدبس و غير ذلك ممّا يقتات به .

ولا دلالة في الآية على إباحة استعمال السكر ولا على تحسين استعماله إن لم تدلّ على نوع من تقبيحه من جهة مقابلته بالرزق الحسن و إنّما الآية تعدّ ما ينتفعون به من ثمرات النخيل و الأعناب وهي مكّيّة تخاطب المشركين و تدعوهم إلى التوحيد .

وعلى هذا فالآية لاتتضمّن حكما تكليفيّا حتّى تكون منسوخة أوغير منسوخة

(١) الترديد مبنى على المذهبين فى حذف الموصول كما سيأتى .

و به يظهر فساد القول بكونها منسوخة بآية المائدة كما نسب إلى قتادة .

وقد أغرب صاحب روح المعاني إذ قال : وتفسير السكر بالخمر هو المرويّ عن ابن مسعود و ابن عمر ، و أبي رزين و الحسن و مجاهد و الشعبيّ و النخعيّ و ابن أبي ليلى و أبي ثور و الكلبيّ و ابن جبير مع خلق آخرين ، و الآية نزلت في مكّة و الخمر إذ ذاك كانت حلالا يشربها البرّ و الفاجر ، و تحريمها إنّما كان بالمدينة اتّفاقا ، و اختلفوا في أنّه قبل اُحد أو بعدها ، و الآية المحرّمة لها : « يا أيّها الّذين آمنوا إنّما الخمر والميسر و الأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » على ما ذهب إليه جمع فماهنا منسوخ بها و روى ذلك غير واحد ممّن تقدّم كالنخعيّ و أبي ثور و ابن جبير .

و قيل : نزلت قبل ولا نسخ بناء على ما روي عن ابن عبّاس أنّ السكر هو الخلّ بلغة الحبشة أو على ما نقل عن أبي عبيدة أنّ السكر المطعوم المتفكّه به كالنقل و أنشد : « جعلت أعراض الكرام سكرا » ـ إلى أن قال ـ و إلى عدم النسخ ذهب الحنفيّون و قالوا : المراد بالسكر مالايسكر من الأنبذة و استدلّوا عليه بأنّ الله تعالى امتنّ على عباده بما خلق لهم من ذلك ، ولايقع الامتنان إلّا بمحلّل فيكون ذلك دليلا على جواز شرب ما دون المسكر من النبيذ فإذا انتهى إلى السكر لم يجز انتهى موضع الحاجة .

أمّا ما ذكره في الخمر فقد فصّلنا القول في ذلك في ذيل آيات التحريم من سورة المائدة ، وأقمنا الشواهد هناك على أنّ الخمر كانت محرّمة قبل الهجرة و كان الإسلام معروفا بتحريمها وتحريم الزنا عند المشركين عامّتهم ، و أنّ تحريمها نزل في سورة الأعراف وقد نزلت قبل سورة النحل قطعا ، و في سورتي البقرة و النساء وقد نزلتا قبل سورة المائدة .

و أنّ الّتي نزلت في المائدة إنّما نزلت لتشديد الحرمة وزجر بعض المسلمين حيث كانوا يتخلّفون عن حكم التحريم كما وقع في الروايات و هو الّذي يشير إليه

بقوله : يشربها البرّ و الفاجر و في لفظ الآيات دلالة على ذلك إذ يقول : « فهل أنتم منتهون » .

و أمّا ما نقله عن ابن عبّاس أنّ السكر في لغة الحبشة بمعنى الخلّ فلامعوّل عليه ، و استعمال اللفظ غير العربيّ و إن كان غير عزيز في القرآن كما قيل في استبرق و جهنّم وزقّوم و غيرها لكنّه إنّما يجوز فيما لم يكن هناك مانع من لبس أو إبهام ، و أمّا في مثل السكر وهوفي اللغة العربيّة الخمر و في الحبشيّة الخلّ فلا و كيف يجوز أن ينسب إلى أبلغ الكلام أنّه ترك الخلّ وهو عربيّ جيّد واستعمل مكانه لفظة حبشيّة تفيد في العربيّة ضدّ معناها ؟

و أمّا ما نسبه إلى أبي عبيدة فقد تقدّم ما عليه في أوّل الكلام فراجع .

و أمّا ما نسبه إلى الحنفيّة من أنّ المراد بالسكر النبيذ و أنّ الآية تدلّ على جواز شرب القليل منه مالم يصل إلى حدّ الإسكار لمكان الامتنان ففيه أنّ الآية لا تدلّ على أكثر من أنّهم يتّخذون منه سكرا ، و أمّا الامتنان عليهم بذلك فبمعزل من دلالة الآية و إنّما عدّ من النعم ثمرات النخيل والأعناب لا كلّ ما عملوا منها من حلال و حرام ولو كان في ذلك امتنان لم يقابله بالرزق الحسن الدالّ بمقابلته على نوع من العتاب على اتّخاذهم منه سكرا كما اعترف به البيضاويّ و غيره .

على أنّ ما في الآية من لفظ السكر غير مقيّد بكونه نبيذا أو خمرا ولاقليلا لا يبلغ حدّ الاسكار ولا غيره فلو كان اتّخاذ السكر متعلّقا للامتنان الدالّ على الجواز لكانت الآية صريحة في حلّيّة الجميع ثمّ لم يقبل النسخ أصلا فإنّ لسان الامتنان لا يقبل أمدا يرتفع بعده ، كيف يجوز أن يعدّه الله شيئاً من نعمه ويمتنّ على الناس به ثمّ يعدّه بعد برهة رجسا و من عمل الشيطان كما في آية المائدة إلّا بالبداء بمعناه المستحيل عليه تعالى .

ثمّ ختم سبحانه الآية بقوله : « إنّ في ذلك لآية لقوم يعقلون » حثّا على التعقّل والإمعان في أمر النبات و ثمراته .

قوله تعالى : « و أوحى ربّك إلى النحل أن اتّخذي من الجبال بيوتا » إلى

آخر الآيتين . الوحي - كما قال الراغب - الإشارة السريعة و ذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز أو بصوت مجرّد عن التركيب أو بإشارة و نحوها ، والمحصّل من موارد استعماله أنّه إلقاء المعنى بنحو يخفى على غير من قصد إفهامه فالإلهام بإلقاء المعنى في فهم الحيوان من طريق الغريزة من الوحي و كذا ورود المعنى في النفس من طريق الرؤيا أو من طريق الوسوسة أو بالإشارة كلّ ذلك من الوحي ، و قد استعمل في كلامه تعالى في كلّ من هذه المعاني كقوله : «و أوحى ربّك إلى النحل» الآية ، و قوله : «و أوحينا إلى اُمّ موسى» القصص : ٧ ، وقوله : «إنّ الشياطين ليوحون إلى أوليائهم» الانعام : ١٢١ ، و قوله : «فأوحى إليهم أن سبّحوا بكرة و عشيّا» مريم : ١١ ، و من الوحي التكليم الإلهيّ لأنبيائه و رسله قال تعالى : «و ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلّا وحيا» الشورى : ٥١ و قد قرّر الأدب الدينيّ في الإسلام أن لا يطلق الوحي على غير ما عند الأنبياء والرسل من التكليم الإلهيّ .

قال في المجمع : والذلل جمع الذلول يقال : دابّة ذلول بيّن الذلّ و رجل ذلول بيّن الذلّ والذلّة . انتهى .

و قوله : «و أوحى ربّك إلى النحل» أي ألهمه من طريق غريزته الّتي أودعها في بنيته ، وأمر النحل وهو زنبور العسل في حياته الاجتماعيّة و سيرته وصنعته لعجيب . ولعلّ بداعة أمره هو الموجب لصرف الخطاب عنهم إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله إذ قال : «و أوحى ربّك» .

و قوله : «أن اتّخذي من الجبال بيوتا و من الشجر و ممّا يعرشون» هذا من مضمون الوحي الّذي اُوحي إليه ، و الظاهر أنّ المراد بما يعرشون هو ما يبنون لبيوت العسل .

و قوله : «ثمّ كلي من كلّ الثمرات» الأمر بأن تأكل من كلّ الثمرات مع أنّها تنزل غالبا على الأزهار إنّما هو لأنّها إنّما تأكل من موادّ الثمرات أوّل ما تتكوّن في بطون الأزهار ولمّا تكبر و تنضج .

و قوله : «فاسلكي سبل ربّك ذللا» تفريعه على الأمر بالأكل يؤيّد أنّ

المراد به رجوعها إلى بيوتها لتودع فيها ماهيّأته من العسل المأخوذ من الثمرات و إضافة السبل إلى الربّ للدلالة على أنّ الجميع بإلهام إلهيّ .

و قوله : « يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه » الخ استئناف بعد ذكر جملة ما اُمرت به يبيّن فيه مايترتّب على مجاهدتها في امتثال أمر الله سبحانه ذللاوهو أنّه يخرج من بطونها أي بطون النحل «شراب» وهوالعسل « مختلف ألوانه » بالبياض والصفرة والحمرة الناصعة ومايميل إلى السواد « فيه شفاء للناس» من غالب الأمراض.

و تفصيل القول في حياة النحلة هذه الحشرة الفطنة الّتي بنت حياتها على مدنيّة عجيبة فاضلة لا تكاد تحصى غرائبها ولا يحاط بدقائقها ثمّ الّذي تهيّؤه ببالغ مجاهدتها و ما يشتمل عليه من الخواصّ خارج عن وسع هذا الكتاب فليراجع في ذلك مظانّ تحقيقه .

ثمّ ختم الآية بقوله : « إنّ في ذلك لآية لقوم يتفكّرون » وقد اختلف التعبير بذلك في هذه الآيات فخصّ الآية في إحياء الأرض بعد موتها بقوم يسمعون ، و في ثمرات النخيل والأعناب بقوم يعقلون ، و في أمر النحل بقوم يتفكّرون .

و لعلّ الوجه في ذلك أنّ النظر في أمر الموت والحياة بحسب طبعه من العبرة والموعظة ، و هي بالسمع أنسب ، والنظر في الثمرات من حيث ما ينفع الإنسان في وجوده من السير البرهاني من مسلك اتّصال التدبير و ارتباط الأنظمة الجزئيّة و رجوعها إلى نظام عامّ واحد لا يقوم إلّا بمدبّر واحد و هو بالعقل أنسب ، و أمر النحل في حياتها يتضمّن دقائق عجيبة لا تنكشف للإنسان إلّا بالإمعان في التفكّر فهو آية للمتفكّرين .

وقد أشرنا سابقا إلى ما في آيات السورة من مختلف الالتفاتات ، و عمدتها في هذه الآيات ترجع إلى خطاب المشركين رحمة لهم و إشفاقا بحالهم وهم لا يعلمون و الإعراض عن مخاطبتهم لكفرهم و جحودهم إلى خطاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و هذا ظاهر مشهود في آيات السورة فلايزال الخطاب فيهايتقلّب بين النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و بين المشركين فيتحوّل منه إليهم ومنهم إليه .

قوله تعالى : « والله خلقكم ثمّ يتوفّاكم و منكم من يردّ إلى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئاً » الخ الأرذل اسم تفضيل من الرذالة و هي الرداءة ، و الرذل الدون و الرديء ، و المراد بأرذل العمر بقرينة قوله : « لكي لا يعلم » الخ سنّ الشيخوخة و الهرم الّتي فيها انحطاط قوى الشعور و الإدراك ، و هي تختلف باختلاف الأمزجة و تبتدىء على الأغلب من الخمس و السبعين .

و المعنى والله خلقكم معشر الناس ثمّ يتوفّاكم في عمر متوسّط و منكم من يردّ إلى سنّ الهرم فينتهي إلى أن لا يعلم بعد علم شيئا لضعف القوى ، و هذا آية أنّ حياتكم و موتكم و كذا شعوركم و علمكم ليست بأيديكم و إلّا اخترتم البقاء على الوفاة و العلم على عدمه بل ذلك على ماله من عجيب النظام منته إلى علمه و قدرته تعالى ، ولهذا علّله بقوله : « إنّ الله عليم قدير » .

قوله تعالى : « والله فضّل بعضكم على بعض في الرزق » إلى آخر الآية فضل بعض الناس على بعض في الرزق و هو ما تبقى به الحياة ربّما كان من جهة الكميّة كالغنيّ المفضّل بالمال الكثير على الفقير ، و ربّما كان من جهة الكيفيّة كأن يستقلّ بالتصرّف فيه بعضهم و يتولّى أمر آخرين مثل ما يستقلّ المولى الحرّ بملك ما في يده و التصرّف فيه بخلاف عبده الّذي ليس له أن يتصرّف في شيء إلّا بإذنه و كذا الأولاد الصغار بالنسبة إلى وليّهم والأنعام والمواشي بالنسبة إلى مالكها.

و قوله : « فما الّذين فضّلوا برادّي رزقهم على ما ملكت أيمانهم » قرينة على أنّ المراد هو القسم الثاني من التفضيل وهو أنّ بعضهم فضّل بالحرّيّة والاستقلال بملك ما رزق و ليس يختار أن يردّ ما رزق باستقلاله و حرّيته إلى من يملكه و يملك رزقه ، ولا أن يبذل له ما أُوتيه من نعمة حتّى يتساويا و يتشاركا فيبطل ملكه و يذهب سودده .

فهذه نعمة ليسوا بمغمضين عنها ولا برادّين لها على غيرهم ، و ليست إلّا من الله سبحانه فإنّ أمر المولويّة والرقّيّة و إن كان من الشؤن الاجتماعيّة الّتي ظهرت عن آراء الناس و السنن الاجتماعيّة الجارية في مجتمعاتهم لكن له أُصول طبيعيّة

تكوينيّة هي الّتي بعثت آراءهم على اعتباره كسائر الاُمور الاجتماعيّة العامّة .

و من الشاهد على ذلك أنّ الاُمم الراقية منذ عهد طويل أعلنوا بإلغاء سنّة الاسترقاق ثمّ اتّبعتهم سائر الاُمم من الشرقيّين و غيرهم وهم لا يزالون يحترمون معناها إلى هذه الغاية و إن ألغوا صورتها ، و يجرون مسمّاها وإن هجروا اسمها(١) ولن يزالوا كذلك فليس في وسع الإنسان أن يسدّ باب المغالبة ، وقد قدّمنا كلاما في هذا المعنى في آخر الجزء السادس من هذا الكتاب فليراجعه من شاء .

و كون هذا المعنى نعمة من الله إنّما هو لأنّ من صلاح المجتمع الإنسانيّ أن يتسلّط بعضهم على بعض فيصلح القويّ الضعيف بصالح التدبير و يكمّله .

وعلى هذا فقوله : « فهم فيه سواء » متفرّع على المنفيّ في قوله : « فما الّذين فضّلوا برادّي رزقهم » دون النفي و المعنى ليسوا برادّي رزقهم على عبيدهم فيكونوا متساوين فيه متشاركين وفي ذلك ذهاب مولويّتهم ، ويحتمل أن يكون جملة استفهامية حذفت منها أداة الاستفهام و فيها إنكار أن يكون المفضّلون و المفضّل عليهم في ذلك متساويين ، ولو كانوا سواء لم يمتنع المفضّل من أن يردّ رزقه على من فضّل عليه فإنّ في ذلك دلالة على أنّها نعمة خصّه الله بها .

و لذلك عقّبه ثانيا بقوله : « أفبنعمة الله يجحدون » و هو استفهام توبيخيّ كالمتفرّع لما تقدّمه من الاستفهام الإنكاريّ ، والمراد بنعمة الله هذا التفضيل المذكور بعينه .

و المعنى ـ والله أعلم ـ والله فرّق بينكم بأن فضّل بعضكم على بعض في الرزق فبعضكم حرّ مستقلّ في التصرّف فيه ، و بعضكم عبد تبع له لا يتصرّف إلّا عن إذن فليس الّذين فضّلوا برادّي رزقهم الّذي رزقوه على سبيل الحرّيّة و الاستقلال على ماملكت أيمانهم حتّى يكون هؤلاء المفضّلون والمفضّل عليهم في الرزق سواء فليسوا سواء بل هي نعمة تختصّ بالمفضّلين أفبنعمة الله يجحدون ؟

---

(١) وانما نقلوا حكم الاسترقاق مما بين الفرد والفرد إلى ما بين المجتمع والمجتمع وسموه بغير اسمه .

هذا ما يفيده ظاهر الآية بما احتفّت به من القرائن و السياق سياق تعداد النعم ، و ربّما قرّر معنى الآية على وجه آخر :

فقيل : المعنى أنّهم لا يشركون عبيدهم في أموالهم و أزواجهم حتّى يكونوا في ذلك سواء و يرون ذلك نقصا لأنفسهم فكيف يشركون عبيدي في ملكي وسلطاني ويعبدونهم و يتقرّبون إليهم كما يعبدونني و يتقرّبون إليّ ، كما فعلوا في عيسى بن مريم عليه‌السلام ؟

قالوا : والآية على شاكلة قوله تعالى : « ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم ممّا ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء » الروم : ٢٨ . قالوا : و الآية نزلت في نصارى نجران .

و فيه أنّ سياق الآية هو سياق تعداد النعم لاستنتاج التوحيد لا المناقضة و التوبيخ فلا أثر فيها منه .

على أنّ الآية ممّا نزلت بمكّة وأين ذلك من وفود نصارى نجران على المدينة سنة ستّ من الهجرة أو بعدها ؟ وقياس هذه الآية من آية سورة الروم مع الفارق لاختلاف السياقين فسياق هذه الآية سياق الاحتجاج بذكر النعمة وسياق آية الروم هو سياق التوبيخ على الشرك .

وقيل : إنّ المعنى فهؤلاء الّذين فضّلهم الله في الرزق من الأحرار لا يرزقون مماليكهم و عبيدهم بل الله تعالى هو رازق الملّاك و المماليك فإنّ الّذي ينفقه المولى على مملوكه إنّما ينفقه ممّا رزقهم الله فالله رازقهم جميعا فهم فيه سواء .

و محصّله أنّ قوله : « فهم فيه سواء » حالّ محلّ إضراب مقدّر والتقدير أنّ الموالي ليسوا برادّي رزق أنفسهم على عبيدهم فيما ينفقون عليهم بل الله يرزق العبيد بأيدي مواليهم وهم سواء في الرزق من الله .

و فيه أنّ ماقرّر من المعنى مقتضاه أن يبطل التسوية أخيراً حكم التفضيل أوّلا ، ولا يستقيم عليه مدلول قوله : « أفبنعمة الله يجحدون » .

و قيل : المراد أنّ الموالي ليسوا برادّي ما بأيديهم من الرزق على مواليهم

حتّى يستووا في التمتّع منه .

وفيه أنّه يعود حينئذ إلى أنّ الإنسان يمنع غيره من أن يتسلّط على ماملكه من الرزق ، و حينئذ يكون تخصيص ذلك بالعبيد مستدركا زائدا ، ولو وجّه بأنّه إنّما لايردّه عليه لمكان تسلّطه على عبيده رجع إلى ما قدّمناه من المعنى ، و لكانت النعمة المعدودة هي الفضل من جهة مالكيّة المولى لعبده ولماعنده من الرزق

قوله تعالى : « والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة » إلى آخر الآية . قال في المفردات : قال الله تعالى : « وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة » جمع حافد و هو المتحرّك المسرع بالخدمة أقارب كانوا أو أجانب . قال المفسّرون : هم الأسباط و نحوهم وذلك أنّ خدمتهم أصدق ـ إلى أن قال ـ قال الأصمعيّ : أصل الحفد مداركة الخطو . انتهى .

و في المجمع : و أصل الحفد الإسراع في العمل ـ إلى أن قال ـ و منه قيل للأعوان حفدة لإسراعهم في الطاعة . انتهى . و المراد بالحفدة في الآية الأعوان الخدم من البنين لمكان قوله : « وجعل لكم من أزواجكم » ولذا فسّر بعضهم قوله : « بنين وحفدة » بصغار الأولاد و كبارهم ، وبعضهم بالبنين والأسباط وهم بنوالبنين .

والمعنى والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا تألفونها وتأنسون بها ، وجعل لكم من أزواجكم بالإيلاد بنين و حفدة و أعوانا تستعينون بخدمتهم على حوائجكم وتدفعون بهم عن أنفسكم المكاره و رزقكم من الطيّبات وهي ماتستطيبونه من أمتعة الحياة وتنالونه بلاعلاج و عمل كالماء و الثمرات أو بعلاج و عمل كالأطعمة والملابس ونحوها ، و«من» في « من الطيّبات » للتبعيض وهو ظاهر .

ثمّ وبّخهم بقوله : « أفبالباطل » وهي الأصنام و الأوثان و من ذلك القول بالبنات لله ، والأحكام الّتي يشرّعها لهم أئمّتهم أئمّة الضلال « يؤمنون و بنعمة الله هم يكفرون » و النعمة هي جعل الأزواج من أنفسهم و جعل البنين و الحفدة من أزواجهم فإنّ ذلك من أعظم النعم وأجلاها لكونه أساسا تكوينيّا يبتني عليه المجتمع البشريّ ، و يظهر به فيهم حكم التعاون والتعاضد بين الأفراد ، وينتظم به لهم أمر

تشريك الأعمال والمساعي فيتيسّر لهم الظفر بسعادتهم في الدنيا والآخرة .

ولو أنّ الإنسان قطع هذا الرابط التكويني ّ الّذي أنعم الله به عليه و هجر هذا السبب الجميل و إن توسّل بأيّ وسيلة غيره لتلاشى جمعه و تشتّت شمله و في ذلك هلاك الإنسانيّة .

قوله تعالى : « و يعبدون من دون الله ما لايملك لهم رزقا في السماوات و الأرض شيأ ولا يستطيعون » عطف على موضع الجملة السابقة و المعنى يكفرون بنعمة الله ويعبدون من دون الله مالا يملك الخ .

وقد ذكروا أنّ « رزقا » مصدر و « شيأ » مفعوله والمعنى لايملك لهم أن يرزق شيأً ، وقيل : الرزق بمعنى المرزوق و « شيأ » بدل منه ، وقيل : إنّ « شيأ » مفعول مطلق والتقدير : لايملك شيأ من الملك . وخير الوجوه أوسطها .

ويمكن أن يقال : « في السماوات و الأرض شيأ » بدل من « رزقا » وهو من بدل الكلّ من البعض يفيد معنى الإضراب و الترقّي ، والمعنى ويعبدون مالايملك لهم رزقا بل لايملك لهم في السماوات والارض شيأ .

وقوله : « ولا يستطيعون » أي ولا يستطيعون أن يملكوا رزقا وشيأ ، ويمكن أن يكون منسيّ المتعلّق جاريا مجرى اللازم أي ولا استطاعه لهم أصلا .

وقد اجتمع في الآية رعاية الاعتبارين في الأصنام فإنّها من جهة أنّهامعمولة من حجر أوخشب أو ذهب أوفضّة غير عاقلة وبهذا الاعتبار قيل : « مالايملك » الخ ومن جهة أنّهم يعدّونها آلهة دون الله و يعبدونها والعبادة لاتكون إلاّ لعاقل منسلكة - على زعمهم - في سلك العقلاء ، وبهذا الاعتبار قيل : « ولا يستطيعون » .

و في الآية رجوع إلى التخلّص لبيان الغرض من تعداد النعم و هو التوحيد و إثبات النبوّة بمعنى التشريع و المعاد يجري ذلك إلى تمام أربع آيات ينهى في أولاها عن ضربهم الأمثال لله سبحانه ، و يضرب في الثانية مثل تبيّن به وحدانيّته تعالى في ربوبيّته ، و في الثالثة مثل يتبيّن به أمر النبوّة والتشريع ، و يتعرّض في الرابعة لأمر المعاد .

قوله تعالى : « فلا تضربوا لله الأمثال إنّ الله يعلم وأنتم لا تعلمون » الظاهر السابق إلى الذهن أنّ المراد بضرب الأمثال التوصيف المصطلح عليه بالاستعارة التمثيليّة وهي إجراء الأوصاف عليه تعالى بضرب من التشبيه كقولهم : إنّ له بنات كالإنسان ، و إنّ الملائكة بناته ، و إنّ بينه وبين الجنّة نسبا و صهرا ، وإنّه كيف يحيي العظام وهي رميم إلى غير ذلك ، و هذا هو المعنى المعهود من هذه الكلمة في كلامه تعالى ، وقد تقدّم في خلال الآيات السابقة قوله : « للّذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى » .

فالمعنى إذا كان الأمر على ما ذكر فلا تصفوه سبحانه بما تشبّهونه بغيره و تقيسونه إلى خلقه لأنّ الله يعلم و أنتم لا تعلمون حقائق الأمور و كنهه تعالى .

و قيل المراد بالضرب الجعل ، وبالأمثال ما هو جمع المثل بمعنى الندّ فقوله: فلا تضربوا لله الأمثال في معنى قوله في موضع آخر : « فلاتجعلوا لله أندادا » البقرة : ٢١ وهو معنى بعيد .

قوله تعالى : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لايقدر على شيء » إلى آخر الآية ما في الآية من المثل المضروب يفرض عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ، و آخر رزق من الله رزقا حسنا ينفق منه سرّا و جهرا ثمّ يسأل هل يستويان ؟ و اعتبار التقابل بين المفروضين يعطي أنّ كلاّ من الطرفين مقيّد بخلاف ما في الآخر من الوصف مع تبيين الأوصاف بعضها البعض .

فالعبد المفروض مملوك غير مالك لا لنفسه ولا لشيء من متاع الحياة و هو غير قادر على التصرّف في شيء من المال ، و الّذي فرض قباله حرّ يملك نفسه وقد رزقه الله رزقا حسنا وهو ينفق منه سرّا وجهرا على قدرة منه على التصرّف بجميع أقسامه .

و قوله : « هل يستوون » سؤال عن تساويهما و من البديهيّ أنّ الجواب هو نفي التساوي و يثبت به أنّ الله سبحانه و هو المالك لكلّ شيء المنعم بجميع النعم لا يساوي شيئاً من خلقه وهم لا يملكون لا أنفسهم ولا غيرهم ولا يقدرون على شيء من التصرّف فمن الباطل قولهم : إنّ مع الله آلهة غيره وهم من خلقه .

و التعبير بقوله : « يستوون » دون أن يقال : يستويان للدلالة على أنّ المراد من ذلك الجنس من غير أن يختصّ بمولى و عبد معيّنين كما قيل .

و قوله : « الحمدلله » أي له عزّ اسمه جنس الحمد و حقيقته و هو الثناء على الجميل الاختياري لأنّ جميل النعمة من عنده ولا يحمد إلّا الجميل فله تعالى كلّ الحمد كما أنّ له جنسه فافهم ذلك .

و الجملة من تمام الحجّة و محصّلها أنّه لا يستوي المملوك الّذي لا يقدر أن يتصرّف في شيء و ينعم بشيء ، و المالك الّذي يملك الرزق و يقدر على التصرّف فيه فيتصرّف و ينعم كيف شاء ، والله سبحانه هو المحمود بكلّ حمد إذ ما من نعمة إلّا و هي من خلقة فله كلّ صفة يحمد عليها كالخلق و الرزق و الرحمة و المغفرة و الإحسان و الإنعام و غيرها فله كلّ ثناء جميل ، و ما يعبدون من دونه مملوك لايقدر على شيء فهو سبحانه الربّ وحده دون غيره .

وقد قيل : إنّ الحمد في الآية شكر على نعمه تعالى ، و قيل : حمد على تمام الحجّة وقوّتها ، وقيل: تلقين للعباد ومعناه قالوا : الحمدلله الّذي دلّنا على توحيده و هدانا إلى شكر نعمه ، وهي وجوه لا يعبأ بها .

و قوله : « بل أكثرهم لا يعلمون أي أكثر المشركين لا يعلمون أنّ النعمة كلّها لله لا يملك غيره شيئاً ولا يقدر على شيء بل يثبتون لأوليائهم شيئاً من الملك و القدرة على سبيل التفويض فيعبدونهم طمعا و خوفا ، هذا حال أكثرهم وأمّا أقلّهم من الخواصّ فإنّهم على علم من الحقّ لكنّهم يحيدون عنه بغيا و عنادا .

وقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ الآية مثل مضروب في الله سبحانه و فيمن يزعمونه شريكا له في الربوبيّة ، و قيل : إنّها مثل تمثّل به حال الكافر المخذول و المؤمن الموفّق فإنّ الكافر لإحباط عمله و عدم الاعتداد بأعماله كالعبد المملوك الّذي لايقدر على شيء فلايعدّ له إحسان وإن أنفق وبالغ بخلاف المؤمن الّذي يوفّقه الله لمرضاته و يشكر مساعيه فهو ينفق ممّا عنده من الخير سرّا و جهرا .

وفيه أنّه لايلائم سياق الاحتجاج الّذي للآيات ، وقد تقدّم أنّ الآية إحدى

الآيات الثلاث المتوالية الّتي تتعرّض لغرض تعداد النعم الإلهيّة ، وهي تذكّر بالتوحيد بمثل يقيس حال من ينعّم بجميع النعم من حال من لا يملك شيئا ولا يقدر على شيء فيستنتج أنّ الربّ هو المنعم لا غير .

قوله تعالى : « و ضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم » إلى آخر الآية . قال في المجمع : الأبكم الّذي يولد أخرس لا يفهم و لا يفهم ، و قيل : الأبكم الّذي لا يقدر أن يتكلّم والكلّ الثقل يقال : كلّ عن الأمر يكلّ كلاّ إذا ثقل عليه فلم ينبعث فيه ، و كلّت السكّين كلولا إذا غلظت شفرتها ، و كلّ لسانه إذا لم ينبعث في القول لغلظه و ذهاب حدّه فالأصل فيه الغلظ المانع من النفوذ ، والتوجيه الإرسال في وجه من الطريق يقال : وجّهته إلى موضع كذا فتوجّه إليه . انتهى .

فقوله : « و ضرب الله مثلا رجلين » مقايسة اخرى بين رجلين مفروضين متقابلين في أوصافهما المذكورة .

و قوله : « أحدهما أبكم لا يقدر على شيء » أي محروم من أن يفهم الكلام و يفهم غيره بالكلام لكونه أبكم لا يسمع ولا ينطق فهو فاقد لجميع الفعليّات والمزايا الّتي يكتسبها الإنسان من طريق السمع الّذي هو أوسع الحواسّ نطاقا ، به يتمكّن الإنسان من العلم بأخبار من مضى و ما غاب عن البصر من الحوادث وما في ضمائر الناس و يعلّم العلوم والصناعات ، و به يتمكّن من إلقاء ما يدركه من المعاني الجليلة والدقيقة إلى غيره ، ولا يقوى الأبكم على درك شيء منها إلّا النزر اليسير ممّا يساعد عليه البصر بإعانة من الإشارة .

فقوله : « لا يقدر على شيء » مخصّص عمومه بالأبكم أي لا يقدر على شيء ممّا يقدر عليه غير الأبكم و هو جملة ما يحرمه الأبكم من تلقّي المعلومات و إلقائها .

و قوله : « وهو كلّ على مولاه » أي ثقل و عيال على من يلي و يدبّر أمره فهو لا يستطيع أن يدبّر أمر نفسه و قوله : « أينما يوجّهه لايأت بخير » أي إلى أيّ جهة أرسله مولاه لحاجة من حوائج نفسه أو حوائج مولاه لم يقدر على رفعها فهو لا يستطيع أن ينفع غيره كما لا ينفع نفسه فهذا أعني قوله : « أحدهما أبكم لا يقدر

على شيء » الخ مثل أحد الرجلين ، ولم يذكر سبحانه مثل الآخر لحصول العلم به من قوله : « هل يستوي هو و من يأمر بالعدل » الخ و فيه إيجاز لطيف .

و قوله : « هل يستوي هو و من يأمر بالعدل و هو على صراط مستقيم » فيه إشارة إلى وصف الرجل المفروض و سؤال عن استوائهما إذا قويس بينهما و عدمه .

أمّا الوصف فقد ذكر له منه آخر ما يمكن أن يتلبّس به غير الأبكم من الخير والكمال الّذي يحلّي نفسه و يعدو إلى غيره وهو العدل الّذي هو التزام الحدّ الوسط في الأعمال و اجتناب الإفراط والتفريط فإنّ الأمر بالعدل إذا جرى على حقيقته كان لازمه أن يتمكّن الصلاح من نفس الإنسان ثمّ ينبسط على أعماله فيلتزم الاعتدال في الاُمور ثمّ يحبّ انبساطه على أعمال غيره من الناس فيأمرهم بالعدل وهو ـ كما عرفت ـ مطلق التجنّب عن الإفراط والتفريط أي العمل الصالح أعمّ من العدل في الرعيّة .

ثمّ وصفه بقوله : « وهو على صراط مستقيم » وهو السبيل الواضح الّذي يهدي سالكيه إلى غايتهم من غير عوج ، والإنسان الّذي هو في مسير حياته على صراط مستقيم يجري في أعماله على الفطرة الإنسانيّة من غير أن يناقض بعض أعماله بعضاً أو يتخلّف عن شيء ممّا يراه حقّاً ، و بالجملة لا تخلّف ولا اختلاف في أعماله .

و توصيف هذا الرجل المفروض الّذي يأمر بالعدل بكونه على صراط مستقيم يفيد أوّلاً أنّ أمره بالعدل ليس من أمر الناس بالبرّ و نسيان نفسه بل هو مستقيم في أحواله و أعماله يأتي بالعدل كما يأمر به .

و ثانيا أنّ أمره بالعدل ليس ببدع منه من غير أصل فيه يبتني عليه بل هو في نفسه على مستقيم الصراط و لازمه أن يحبّ لغيره ذلك فيأمرهم أن يلتزموا وسط الطريق و يجتنبوا حاشيتي الإفراط والتفريط .

و أمّا السؤال أعني ما في قوله : « هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل » الخ فهو سؤال لا جواب له إلّا النفي لا شكّ فيه و به يثبت أنّ ما يعبدونه من دون الله من الأصنام والأوثان وهو مسلوب القدرة لا يستطيع أن يهتدي من نفسه ولا أن يهدي

غيره لا يساوي الله تعالى و هو على صراط مستقيم في نفسه هاد لغيره بإرسال الرسل و تشريع الشرائع .

و منه يظهر أنّ هذا المثل المضروب في الآية في معنى قوله تعالى: « أفمن يهدي إلى الحقّ أحقّ أن يتّبع أم من لا يهدّي إلاّ أن يهدى فما لكم كيف تحكمون » يونس : ٣٥ فالله سبحانه على صراط مستقيم في صفاته و أفعاله ، ومن استقامة صراطه أن يجعل لما خلقه من الأشياء غايات تتوجّه إليها فلا يكون الخلق باطلا ، كما قال : « و ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما باطلا » و أن يهدي كلاًّ إلى غايته الّتي تخصّه كما خلقها وجعل لها غاية كما قال : « الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى » طه : ٥١ فيهدي الإنسان إلى سبيل قاصد كما قال : « وعلى الله قصد السبيل» النحل : ٩ ، و قال : « إنّا هديناه السبيل » الدهر : ٣ .

و هذا أصل الحجّة على النبوّة والتشريع ، و قد مرّ تمامه في أبحاث النبوّة في الجزء الثاني و في قصص نوح في الجزء العاشر من الكتاب .

فقد تحصّل أنّ الغرض من المثل المضروب في الآية إقامة حجّة على التوحيد مع إشارة إلى النبوّة والتشريع .

و قيل : إنّه مثل مضروب فيمن يؤمّل منه الخير و من لا يؤمّل منه ، و أصل الخير كلّه من الله تعالى فكيف يستوى بينه و بين شيء سواه في العبادة ؟

و فيه أنّ المورد أخصّ من ذلك فهو مثل مضروب فيمن هو على خير في نفسه و هو يأمر بالعدل وهو شأنه تعالى دون غيره على أنّهم لا يساون بينه و بين غيره في العبادة بل يتركونه و يعبدون غيره .

و قيل : إنّه مثل مضروب في المؤمن والكافر فالأبكم هو الكافر ، والّذي يأمر بالعدل هو المؤمن ، و فيه أنّ صحة انطباق الآية على المؤمن والكافر بل على كلّ من يأمر بالعدل و من يسكت عنه و جريها فيهما أمر ، ومدلولها من جهة وقوعها في سياق تعداد النعم والاحتجاج على التوحيد و ما يلحق به من الاُصول أمر آخر ، و

الّذي تفيده بالنظر إلى هذه الجهة أنّ مورد المثل هو الله سبحانه و ما يعبدون من دونه لا غير .

قوله تعالى :« ولله غيب السماوات والأرض وما أمر الساعة إلّا كلمح البصر أو هوأقرب إنّ الله على كلّ شيء قدير » الغيب يقابل الشهادة في إطلاقات القرآن الكريم و قد تكرّر فيه : « عالم الغيب والشهادة » و قد تقدّم مرارا أنّهما أمران إضافيّان فالأمر الواحد غيب و غائب بالنسبة إلى شيء و شهادة و مشهود بالنسبة إلى آخر .

و إذ كان من الأشياء ما هو ذو وجوه يظهر ببعض منها لغيره و يخفي ببعض أعني أنّه متضمّن غيبا و شهادة كانت إضافة الغيب والشهادة إلى الشيء تارة بمعنى اللام فيكون مثلا غيب السماوات والأرض ماهو غائب عنهما خارج من حدودهما، و يلحق بهذا الباب الإضافة لنوع من الاختصاص كما في قوله : « فلا يظهر على غيبه أحدا » الجنّ : ٢٦ .

و تارة بمعنى «من» أو ما يقرب منه فيكون المراد بغيب السماوات والأرض الغيب الّذي يشتملان عليه نوعا من الاشتمال قبال ما يشتملان عليه من الشهادة و بعبارة اُخرى ما يغيب عن الأفهام من أمرهما قبال ما يظهر منهما .

والساعة هي من غيب السماوات والأرض بهذا المعنى الثاني :

أمّا أوّلا فلأنّه سبحانه يعدّها في كلامه من الغيب ، وليست بخارج من أمر السماوات والأرض فهو من الغيب بهذا المعنى .

و أمّا ثانيا فلأنّ ما يصفها به من الأوصاف إنّما يلائم هذا المعنى الثاني ككونها يوما ينبّئهم الله بما كانوا فيه يختلفون و يوم تبلى السرائر و يوما يخاطب فيه الإنسان بمثل قوله : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» ، و يوما يخاطبون ربّهم بقولهم : « ربّنا أبصرنا و سمعنا فارجعنا » و بالجملة هي يوم يظهر فيه ما استتر من الحقائق في هذه النشأة ظهور عيان ، و من المعلوم أنّ هذه الحقائق غير خارجة من السماوات والأرض بل هي معهما ثابتة .

كيف ؟ وهو تعالى يقول : « ولله غيب السماوات والأرض » فيثبته ملكا لنفسه وليس ملكه من الملك الاعتباري يتعلّق بكلّ أمر موهوم أوجزافي بل ملك حقيقي يتعلّق بأمر ثابت فلها نوع من الثبوت و إن فرض جهلنا بحقيقة ثبوتها .

والشواهد القرآنيّة على هذا الّذي ذكرناه كثيرة ، و قد عدّ سبحانه حياة هذه النشأة متاع الغرور و لعبا ولهوا و كرّر أنّ أكثر الناس لا يعلمون ما هو يوم القيامة ، و ذكر أنّ الدار الآخرة هي الحيوان ، وأنّهم سيعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين و سيبدولهم من الله مالم يكونوا يحتسبون ، إلى غيرذلك ممّا يشتمل عليه الآيات على اختلاف ألسنتها .

و بالجملة الساعة من غيب السماوات والأرض ، والآية أعني قوله : « و لله غيب السماوات والأرض » تقرّر ملكه تعالى لنفس هذا الغيب لا لعلمه فلم يقل : ولله علم غيب السماوات والأرض ، و سياق الآية يعطي أنّ الجملة أعني قوله : « و لله غيب » الخ توطئة و تمهيد لقوله : « ما أمر الساعة إلّا كلمح البصر » الخ فالجملة مسوقة للاحتجاج .

وعلى هذا يعود معنى الآية إلى أنّ الله سبحانه يملك غيب السماوات والأرض ملكا له أن يتصرّف فيه كيف يشاء كما يملك شهادتهما و كيف لا ؟ و غيب الشيء لا يفارق شهادته و هو موجود ثابت معه و له الخلق والأمر ، والساعة الموعودة ليست بأمر محال حتّى لا يتعلّق بها قدرة بل هي من غيب السماوات والأرض و حقيقتها المستورة عن الأفهام اليوم فهي ممّا استقرّ عليه ملكه تعالى ، و له أن يتصرّف فيه بالإخفاء يوما و بالإظهار آخر .

و ليست بصعبة عليه تعالى فإنّما أمرها كلمح بالبصر أوأقرب من ذلك لأنّ الله على كلّ شيء قدير .

و من هنا يظهر أنّ قوله : « وما أمر الساعة إلّا كلمح البصر أو هو أقرب إنّ الله على كلّ شيء قدير » مسوق لا لإثبات أصل الساعة أو إمكانها بل لنفي صعوبتها والمشقّة في إقامتها و هوان أمرها عنده سبحانه .

فقوله : « و ما أمر الساعة إلّا كلمح البصر أو هو أقرب » أي بالنسبة إليه و إلّا فقد استعظم سبحانه أمرها بما يهون عنده كلّ أمر خطير و وصفها بأوصاف لا يعادلها فيها غيرها قال تعالى : « ثقلت في السماوات والأرض » الاعراف : ١٨٧ .

و تشبيه أمرها بلمح البصر إنّما هو من جهة أنّ اللّمحة وهي مدّ البصر و إرساله للرؤية أخفّ الأعمال عند الإنسان و أقصرها زمانا فهو تشبيه بحسب فهم السامع ولذلك عقّبه بقوله : « أوهوأقرب » فإنّ مثل هذاالسياق يفهم منهالإضراب فكأنّه تعالى يقول : إنّ أمرها في خفّة المؤنة و الهوان والسهولة بالنسبة إلينا يشبه لمح أحدكم ببصره ، و إنّما اُشبّهه به رعاية لحالكم و تقريبا إلى فهمكم و إلّا فالأمر أقرب من ذلك كما قال فيها : « و يقول كن فيكون » الأنعام : ٧٣ فأمر الساعة بالنسبة إلى قدرته و مشيّته تعالى كأمر أيسر الخلق و أهونه .

و علّل تعالى ذلك بقوله : « إنّ الله على كلّ شيء قدير » فقدرته على كلّ شيء توجب أن تكون الأشياء بالنسبة إليه سواء .

و إيّاك أن تتوهّم أنّ عموم القدرة لا يستوجب ارتفاع الاختلاف من بين الأشياء من حيث النسبة فقلّة الأسباب المتوسّطة بين الفاعل و فعله و الشرائط و الموانع و كثرتهالهما تأثير في ذلك لا محالة فالإنسان مثلا قادر على التنفّس وحمل ما يطيقه من الأثقال وليسا سواء بالنسبة إليه و على هذا القياس.

فإنّ في ذلك غفلة عن معنى عموم القدرة ، وتوضيحه أنّ القدرة الّتي فيناقدرة مقيّدة فإنّ قدرة الإنسان مثلا على أكل الغذاء وهي أنّ له نسبة الفاعليّة إليه وهي في تأثيرها مشروطة بتحقّق غذاء في الخارج و كونه بين يديه و ممكن التناولو عدم مايمنع منذلك من إنسان أو غيره ، و كون أدوات الفعل كاليد و الفم وغيرهما غير مصابة بآفة إلى غير ذلك ، و الّذي يملكه الإنسان هو الإرادة و الزائد على ذلك وسائط و شرائط و موانع خارجة عن قدرته بالحقيقة و قيد يقيّدها ، و إذا أراد الإنسان أن يعمل قدرته فيأكل كان عليه أن يهيّىء تلك الاُمور الّتي تتقيّدبها قدرته في التأثير كتحصيل الغذاء و وضعه قريبا منه و رفع الموانع و إعمال الأدوات البدنيّة مثلا .

و من المعلوم أنّ قلّة هذه الاُمور و كثرتها و قربها و بعدها و ما أشبه ذلك من صفاتها توجب اختلاف الفعل في السهولة وعدمها و ضعف القدرة و قوّتها فتقيّد القدرة هو الموجب للاختلاف .

و أمّا قدرته تعالى فإنّها عين ذاته الّتي يجب وجودها و يمتنع عدمها ، و إذا كان كذلك فلو تقيّدت بقيد من وجود سبب أو شرط أو عدم مانع لانعدمت بانعدام قيدها وهومحال فقدرته تعالى مطلقة غير محدودة بحدّ ولا مقيّدة بقيد ، عامّة تتعلّق بكلّ شيء على حدّ سواء من غير أن يكون شيء بالنسبة إليه أصعب من شيء أو أسهل ، و أقرب إليه من شيء أو أبعد ، و إنّما الاختلاف بين الأشياء أنفسها بقياس بعضها إلى بعض .

و بتقريب آخر ما من شيء إلّا وهو يفتقر إليه سبحانه في وجوده فإذا فرضنا كلّ أمر موجود بحيث لايشذّ عنها شاذّ في جانب و نسبناها إليه تعالى كان الجميع متعلّقا لقدرته ، و ليس هناك أمر ثالث يكون قيداً لقدرته من سبب أو شرط أو عدم مانع و إلّا لكان شريكا في التأثير تعالى عن ذلك .

و أمّا الّذي بين الأشياء أنفسها من الأسباب المتوسّطة و الشرائط و الموانع فإنّها توجب تقيّد بعضها ببعض لا تقيّد القدرة العامّة الإلهيّة الّتي تتعلّق بها ثمّ تتعلّق القدرة بالمقيّد منها دون المطلق بمعنى أنّ متعلّق القدرة هو زيد الّذي أبوه فلان و اُمّه فلان و هو في زمان كذا و مكان كذا وهكذا فوجود زيد بجميع روابطه وجود جميع العالم والقدرة المتعلّقة به متعلّقة بالجميع بعينه ، و ليست هناك إلّا قدرة واحدة متعلّقة بالجميع يوجد بها كلّ شيء في موطنه الخاصّ به ، و هي مطلقة غير مقيّدة لااختلاف للأشياء بالنسبة إليهاوإنّما الاختلاف بينها أنفسها .

فقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ عموم القدرة يوجب ارتفاع الاختلاف من بين الأشياء بالنسبة إليها بالسهولة والصعوبة وغيرذلك والآية الكريمة منغررالآيات القرآنيّة يتبيّن بها :

أوّلا أنّ حقيقة المعاد ظهور حقيقة الأشياء بعد خفائها .

و ثانيا أنّ القدرة الإلهيّة تتعلّق بجميع الأشياء على نعت سواء من غير اختلاف بالسهولة و الصعوبة و القرب و البعد و غير ذلك .

و ثالثا أنّ الأشياء بحسب الحقيقة مرتبطة وجودا بحيث إنّ إيجاد الواحد منها إيجاد الجميع و الجميع متعلّق قدرة واحدة لا مؤثّر فيها غيرها .

نعم هناك نظر آخر أبسط من ذلك و هو النظر فيها من جهة نظام الأسباب و المسبّبات ، وقد صدّقه الله في كلامه كما تقدّم بيانه في البحث عن الإعجاز في الجزء الأوّل من الكتاب ، و بهذه النظرة ينفصل الأشياء بعضها عن بعض و يتوقّف وجود بعضها على وجود بعض أو عدمه فتتقدّم وتتأخّر و تسهل و تصعب ، وتكون الأسباب وسائط بينها و بينه تعالى و يكون تعالى فاعلا بوساطة الأسباب ، و هو نظر بسيط .

وقد ذكر كثير من المفسّرين في قوله : « ولله غيب السماوات و الأرض » أنّه بحذف مضاف و التقدير ولله علم غيب الخ و فيه أنّه يستلزم ارتفاع الاتّصال بين هذه الجملة و بين ما يليها إذ لا رابطة بين علم الغيب و بين هوان أمر الساعة فتعود الجملة مستدركة مستغنى عنها في الكلام .

وقول بعضهم في رفع الاستدراك أنّ صدر الآية وذيلها يثبتان العلم و القدرة و بهما معا يتمّ خلق الساعة غير مفيد فانّهم إنّما استشكلوا في الساعة من جهة القدرة لعدّهم إيّاها ممتنعة فلاحاجة إلى التشبّث لإثباتها بمسألة العلم ، و يشهد لذلك مافي سائر الآيات المثبتة لإمكان المعاد بعموم القدرة .

وذكر بعضهم أنّ المراد به علم غيبهما لا بتقدير العلم في الكلام حتّى يقال : إنّ الأصل عدمه بل لأنّ إضافة الغيب وهومايغيب عن الحسّ والعقل إلى السماوات والأرض تفيد أنّ المراد الاُمور المجهولة الّتي فيهما ممّا يقع فيهما حالا أوبعد حين وملكه تعالى له ملكه للعلم به .

وفيه أنّ المقدّمة الأخيرة ممنوعة وقدتقدّم بيانه على أنّ إشكال ارتفاع الاتّصال بين الجملتين في محلّه بعد .

وأيضاً ذكر بعضهم في توجيه التعليل المستفاد من قوله : « إنّ الله على كلّ

شيء قدير » أنّ من جملة الأشياء إقامة الساعة في أسرع مايكون فهو قادر على ذلك.

و فيه أنّه لايفي بتعليل مايستفاد من الحصر بالنفي و الإثبات و إنّما يفي بتعليل مالو قيل : إنّ الله سيجعل أمر الساعة كلمح بالبصر مع إمكان كونه لا كذلك فافهم ذلك.

﴿ بحث روائی ﴾

في تفسير القمّي في قوله تعالى : « من بطونه من بين فرث و دم » قال : قال عليه السلام : الفرث مافي الكرش.

و في الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن النوفليّ عن السكونيّ قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : ليس أحد يغصّ بشرب اللبن لأنّ الله عزّ وجلّ يقول : « لبنا خالصاً سائغا للشاربين ».

و في تفسير القمّي بإسناده عن رجل عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله : « وأوحى ربّك إلى النحل » قال : نحن النحل الّذي أوحى الله إليه أن اتّخذي من الجبال بيوتاً أمرنا أن نتّخذ من العرب شيعة « ومن الشجر » يقول : من العجم « وممّا يعرشون » من الموالي ، والّذي خرج من بطونها شراب مختلف ألوانه العلم الّذي يخرج منّا إليكم.

أقول : و في هذا المعنى روايات اُخر ، وهي من باب الجري ويشهد به ما في بعض هذه الروايات من تطبيق النحل على النبيّ صلّى الله عليه وآله ، و الجبال على قريش ، و الشجر على العرب ، وممّا يعرشون على الموالي ، ومايخرج من بطونها على العلم.

و في تفسير القمّي بإسناده عن عليّ بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا بلغ العبد مائة سنة فذلك أرذل العمر.

وفي المجمع روي عن عليّ عليه السلام إنّ أرذل العمر خمس وسبعون سنة ، وروي عن النبيّ مثل ذلك.

أقول : روى ذلك في الدرّ المنثور عن الطبريّ عن عليّ عليه السلام ، و روى عن

ابن مردويه عن أنس عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم حديثا مفصّلا يدلّ على أنّ أرذل العمر مائة سنة .

و في تفسير العيّاشيّ عن عبد الرحمان الأشلّ عن الصادق عليه السلام في قول الله: « و جعل لكم من أزواجكم بنين و حفدة » قال : الحفدة بنو البنت ، ونحن حفدة رسول الله صلى الله عليه وآله .

و فيه عن جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام في الحفدة قال : و هم العون منهم يعني البنين .

وفي المجمع في معنى الحفدة : هي أختان الرجل على بناته قال : وهو المرويّ عن أبي عبدالله عليه السلام .

أقول : ولا تنافي بين الروايات كما تقدّم في البيان .

و في التهذيب بإسناده عن شعيب العقرقوفي عن أبي عبدالله عليه السلام في طلاق العبد ونكاحه قال : ليس له طلاق ولا نكاح أما تسمع الله تعالى يقول : « عبدا مملوكا لايقدر على شيء » قال : لايقدر على طلاق و لا على نكاح إلّا بإذن مولاه .

أقول : و في هذا المعنى عدّة روايات من طرق الشيعة .

و في تفسير القمّيّ في قوله تعالى : «هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل » قال : قال عليه السلام : كيف يستوي هذا ؟ ومن يأمر بالعدل أمير المؤمنين والأئمّة عليهم السلام .

و في تفسير البرهان عن ابن شهر آشوب عن حمزة بن عطاء عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى : « هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل » الآية قال : هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام وهو على صراط مستقيم .

أقول : و الروايتان من الجري و ليستا من أسباب النزول في شيء لما تقدّم في البيان السابق .

و كذا ماروي من طرق أهل السنّة أنّ قوله : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا » الآية نزل في هشام بن عمرو و هو الّذي ينفق ماله سرّا و جهراً و في عبده أبي ـ الجوزاء الّذي كان ينهاه، و كذا ماروي أنّ الآية نزلت في عثمان بن عفّان وعبدله .

و كذا ما روي في قوله : « و ضرب الله مثلا رجلين » الآية أنّ الأبكم اُبيّ ابن خلف و من يأمر بالعدل حمزة و عثمان بن مظعون ، و كذا ما روي أنّ الأبكم هاشم بن عمرو بن الحارث القرشيّ و كان قليل الخير يعادي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، و ما روي أنّ الأبكم أبو جهل و الآمر بالعدل عمّار ، وماروي أنّ الآمر بالعدل عثمان ابن عفّان ، و الأبكم مولى له كافر و هو اُسيد بن أبي العيص إلى غير ذلك .



۞ ۞ ۞

وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٧٨) أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي
جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللّٰهُ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٧٩) وَاللّٰهُ
جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَناً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتاً تَسْتَخِفُّونَهَا
يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَ مِنْ أَصْوَافِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً
إِلَى حِينٍ (٨٠) وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالاً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ
أَكْنَاناً وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَ سَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذٰلِكَ يُتِمُّ
نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ (٨١) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ(٨٢)
يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللّٰهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَ أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ (٨٣) وَ يَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ
كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَاهُمْ يُسْتَعْتَبُونَ (٨٤) وَ إِذَا رَأَ
الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَاهُمْ يُنْظَرُونَ (٨٥) وَ إِذَا رَأَ
الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هٰؤُلَاءِ شُرَكَاؤُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُومِنْ دُونِكَ
فَأَلْقَوْا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ (٨٦) وَ أَلْقَوْا إِلَى اللّٰهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَمَ وَضَلَّ
عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (٨٧) الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ زِدْنَاهُمْ
عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ (٨٨) وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً
عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هٰؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً
لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (٨٩) .

﴿ بيان ﴾

الآيات تذكر عدّة اُخرى من النعم الإلهيّة ثمّ تعطف الكلام إلى ما تكشف عنه من حقّ القول في وحدانيّته تعالى في الربوبيّة وفي البعث وفي النبوّة والتشريع نظيرة القبيل السابق الّذي أوردناه من الآيات .

قوله تعالى : «والله أخرجكم من بطون اُمّهاتكم لا تعلمون شيئاً» إلى آخر الآية . الاُمّهات جمع اُمّ و الهاء زائدة نظير اهراق و أصله أراق وقد تأتي اُمّات ، و قيل : الاُمّهات في الإنسان و الاُمّات في غيره من الحيوان ، و الأفئدة جمع قلّة للفؤاد وهو القلب و اللبّ ، ولم يبن له جمع كثرة .

وقوله : « والله أخرجكم من بطون اُمّهاتكم » إشارة إلى التولّد و« لا تعلمون شيئا » حال من ضمير الخطاب ، أي أخرجكم من أرحامهنّ بالتولّد والحال أنّ نفوسكم خالية من هذه المعلومات الّتي أحرزتموها من طريق الحسّ و الخيال و العقل بعد ذلك .

و الآية تؤيّد ما ذهب إليه علماء النفس أنّ لوح النفس خالية عن المعلومات أوّل تكوّنها ثمّ تنتقش فيها شيئاً فشيئاً ـ كما قيل ـ و هذا في غير علم النفس بذاتها فلا يطلق عليه عرفا « يعلم شيئا » و الدليل عليه قوله تعالى في خلال الآيات السابقة فيمن يردّ إلى أرذل العمر « لكي لا يعلم من بعد علم شيئا » فإنّ من الضروريّ أنّه في تلك الحال عالم بنفسه .

و احتجّ بعضهم بعموم الآية على أنّ العلم الحضوريّ يعني به علم الإنسان بنفسه كسائر العلوم الحصوليّة مفقود في بادىء الحال حادث بعد ذلك ثمّ ناقش في أدلّة كون علم النفس بذاتها حضوريّا مناقشات عجيبة .

و فيه أنّ العموم منصرف إلى العلم الحصوليّ و يشهد بذلك الآية المتقدّمة .

و قوله : « و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة لعلّكم تشكرون » إشارة إلى مبادي العلم الّذي أنعم بها على الإنسان فمبدء التصوّر هو الحسّ ، و العمدة

فيه السمع و البصر و إن كان هناك غيرهما من اللمس و الذوق و الشمّ ، و مبدء الفكر هو الفؤاد .

قوله تعالى : « ألم يروا إلى الطير مسخّرات في جوّ السماء ما يمسكهنّ إلّا الله » الخ قال في المجمع : الجوّ الهواء البعيد من الأرض انتهى يقول : ألم ينظروا إلى الطير حال كونها مسخّرات لله سبحانه في جوّ السماء والهواء البعيد من الأرض ثمّ استأنف فقال مشيرا إلى ما هو نتيجة هذا النظر : « ما يمسكهنّ إلّا الله » .

و إثبات الإمساك لله سبحانه و نفيه عن غيره مع وجود أسباب طبيعيّة هناك مؤثّرة في ذلك و كلامه تعالى يصدّق ناموس العلّيّة و المعلوليّة إنّما هو من جهة أنّ توقّف الطير في الجوّ من دون أن تسقط كيفما كان و إلى أيّ سبب استند هو و سببه و الرابطة الّتي بينهما جميعاً مستندة إلى صنعه تعالى فهو الّذي يفيض الوجود عليه و على سببه و على الرابطة الّتي بينهما فهو السبب المفيض لوجوده حقيقة و إن كان سببه الطبيعيّ القريب معه يتوقّف هو عليه .

و معنى توقّفه في وجوده على سببه ليس أنّ سببه يفيد وجوده بعد ما استفاد وجود نفسه منه تعالى بل إنّ هذا المسبّب يتوقّف في أخذه الوجود منه تعالى إلى أخذ سببه الوجود منه تعالى قبل ذلك ، وقد تقدّم بعض الكلام في توضيح ذلك من قريب .

و هذا معنى توحيد القرآن ، و الدليل عليه من جهة لفظه أمثال قوله : « ألا له الخلق و الأمر » الأعراف : ٥٤ ، و قوله : « أنّ القوّة لله جميعا » البقرة : ١٦٥ و قوله : « الله خالق كلّ شيء » الزمر : ٦٢ ، و قوله : « إنّ الله على كلّ شيء قدير » النحل : ٧٧ .

و الدليل على ما قدّمناه في معنى النفي و الإثبات في الآية قوله تعالى : « مسخّرات » فإنّ التسخير إنّما يتحقّق بقهر أحد السببين الآخر في فعله على ما يريده السبب القاهر ففي لفظه دلالة على أنّ للمقهور نوعا من السببيّة .

و ليس طيران الطائر في جوّ السماء بالحقيقة بأعجب من سكون الإنسان في

الأرض فالجميع ينتهي إلى صنعه تعالى على حدّ سواء لكن اُلفة الإنسان لبعض الاُمور و كثرة عهده به توجب خمود قريحة البحث عنه فإذا صادف ما يخالف ما ألفه و كثر عهده به كالمستثنى من الكلّيّة انتبه لذلك و انتزعت القريحة للبحث عنه و الإنسان يرى الأجسام الأرضيّة الثقيلة معتمدة على الأرض مجذوبة إليها فإذا وجد الطير مثلا تنقض كلّيّة هذا الحكم بطيرانها تعجّب منه و انبسط للبحث عنه و الحصول على علّته ، و للمحقّ نصيب من هذا البحث و هذا هو أحد الأسباب في أخذ هذا النوع من الاُمور في القرآن موادّ للاحتجاج .

و قوله : « إنّ في ذلك لآيات لقوم يؤمنون » أي في كونها مسخّرات في جوّ السماء فإنّ للطير و هو في الجوّ دفيفا وصفيفا و بسطا لأجنحتها و قبضا و سكونا و انتقالا و صعودا و نزولا وهي جميعا آيات لقوم يؤمنون كما ذكره الله .

قوله تعالى : « والله جعل لكم من بيوتكم سكنا» إلى آخر الآية في المفردات: البيت مأوى الإنسان بالليل لأنّه يقال : بات أقام بالليل كما يقال : ظلّ بالنهار . ثمّ قد يقال : للمسكن بيت من غير اعتبار الليل فيه ، و جمعه أبيات و بيوت لكنّ البيوت بالمسكن أخصّ و الأبيات بالشعر ، قال : و يقع ذلك على المتّخذ من حجر و مدر و صوف و وبر انتهى موضع الحاجة .

و السكن ما يسكن إليه ، و الظعن الارتحال و هو خلاف الإقامة ، والصوف للضأن و الوبر للإبل كالشعر للإنسان ويسمّى ما للمعز شعراً كالإنسان ، والأثاث متاع البيت الكثير ولايقال للواحد منه أثاث قال في المجمع : ولا واحد للأثاث كما أنّه لا واحد للمتاع . انتهى . و المتاع أعمّ من الأثاث فإنّه مطلق ما يتمتّع به ولا يختصّ بما في البيت .

و قوله : « والله جعل لكم من بيوتكم سَكنا » أي جعل لكم بعض بيوتكم سكنا تسكنون إليه ، ومن البيوت ما لا يسكن إليه كالمتّخذ لادّخار الأموال و اختزان الأمتعة و غير ذلك و قوله : « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا » الخ أي من جلودها بعد الدبغ وهي الأنطاع والأدم «بيوتا » وهي القباب والخيام «تستخفّونها»

أي تعدّونها خفيفة من جهة الحمل « يوم ظعنكم » وارتحالكم « ويوم إقامتكم » من غير سفر و ظعن .

و قوله : « و من أصوافها وأوبارها وأشعارها » الخ معطوف على موضع « من جلود » أي وجعل لكم « من أصوافها » و هي للضأن « و أوبارها » و هي للإبل « و أشعارها » و هي للمعز « أثاثا » تستعملونه في بيوتكم « و متاعا » تتمتّعون به « إلى حين » محدود ، قيل : و فيه إشارة إلى أنّها فانية داثرة فلا ينبغي للعاقل أن يختارها على نعيم الآخرة .

قوله تعالى : «والله جعل لكم ممّا خلق ظلالا» إلى آخر الآية ، الظرفان أعني قوله : « لكم » و « ممّا خلق » متعلّقان بجعل و تعليق الظلال بماخلق لكونها أمراً عدميّا محققّا بتبع غيره و هي مع ذلك من النعم العظيمة الّتي أنعم الله بها على الإنسان و سائر الحيوان والنبات فما الانتفاع بالظلّ للإنسان و غيره بأقلّ من الانتفاع بالنور ولو لا الظلّ و هو ظلّ الليل و ظلّ الأبنية والأشجار والكهوف و غيرها لما عاش على وجه الأرض عائش .

و قوله : « وجعل لكم من الجبال أكنانا » الكنّ ما يستتر به الشيء حتّى أنّ القميص كنّ للابسه ، وأكنان الجبال هي الكهوف والثقب الموجودة فيها .

وقوله : «وجعل لكم سرابيل تقيكم الحرّ » أي قميصا يحفظكم من الحرّ قال في المجمع : ولم يقل : و تقيكم البرد لأنّ ما وقى الحرّ و قى البرد ، و إنّما خصّ الحرّ بذلك مع أنّ وقايتها للبرد أكثر لأنّ الّذين خوطبوا بذلك أهل حرّ في بلادهم فحاجتهم إلى ما يقي الحرّ أكثر ، عن عطاء .

قال: على أنّ العرب يكتفي بذكر أحد الشيئين عن الآخر للعلم به قال الشاعر:

وما أدري إذا يممّت أرضا　　اُريد الخير أيّهما يليني

فكنّى عن الشرّ و لم يذكره لأنّه مدلول عليه ، ذكره الفرّاء انتهى .

و لعلّ بعض الوجه في ذكره الحرّ والاكتفاء به أنّ البشر الأوّلي كانوا يسكنون المناطق الحارّة من الأرض فكان شدّة الحرّ أمسّ بهم من شدّة البرد

وتنبّههم لاتّخاذ السراويل إنّما هو للاتّقاء ممّا كان الابتلاء به أقرب إليهم وهو الحرّ والله أعلم.

وقوله: «وسرابيل تقيكم بأسكم» الظاهر أنّ المراد به درع الحديد ونحوه.

وقوله: «كذلك يتمّ نعمته عليكم لعلّكم تسلمون» امتنان عليهم بإتمام النعم الّتي ذكرها، وكانت الغاية المرجوّة من ذلك إسلامهم لله عن معرفتها فإنّ المترقّب المتوقّع ممّن يعرف النعم وإتمامها عليه أن يسلم لإرادة منعمه ولا يقابله بالاستكبار لأنّ منعما هذا شأنه لا يريد به سوء.

قوله تعالى: «فإن تولّوا فإنّما عليك البلاغ المبين» قال في المجمع: البلاغ الاسم والتبليغ المصدر مثل الكلام والتكليم انتهى.

لمّا فرغ عن ذكر ما اُريد ذكره من النعم والاحتجاج بها ختمها بما مدلولها العتاب واللوم والوعيد على الكفر ويتضمّن ذكر وحدانيّته تعالى في الربوبيّة والمعاد والنبوّة، وبدء ذلك ببيان وظيفة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في رسالته وهو البلاغ فقال: «فإن تولّوا» أي يتفرّع على هذا البيان الّذي ليس فيه إلّا دعوتهم إلى ما فيه صلاح معاشهم ومعادهم من غير أن يتبعه إجبار أو إكراه أنّهم إن تولّوا وأعرضوا عن الإصغاء إليه والاهتداء به «فإنّما عليك البلاغ المبين» والتبليغ الواضح الّذي لا إبهام فيه ولا ستر عليه لأنّك رسول وما على الرسول إلّا ذلك.

وفي الآية تسلية للنبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وبيان وظيفة له.

قوله تعالى: «يعرفون نعمة الله ثمّ ينكرونها وأكثرهم الكافرون» المعرفة والإنكار متقابلان كالعلم والجهل وهذا هو الدليل على أنّ المراد بالإنكار وهو عدم المعرفة لازم معناه وهو الإنكار في مقام العمل وهو عدم الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر أو الجحود لسانا مع معرفتها قلباً لكن قوله: «وأكثرهم الكافرون» يخصّ الجحود بأكثرهم كما سيجيء فيبقى للإنكار المعنى الأوّل.

وقوله: «وأكثرهم الكافرون» دخول اللام على «الكافرون» يدلّ على الكمال أي إنّهم كافرون بالنعم الإلهيّة أو بما تدلّ عليه من التوحيد وغيره جميعا لكنّ

أكثرهم كاملون في كفرهم وذلك بالجحود عناداً والإصرار عليه والصدّ عن سبيل الله.

والمعنى يعرفون نعمة الله بعنوان أنّها نعمة منه ومقتضاه أن يؤمنوا به وبرسوله واليوم الآخر ويسلموا في العمل ثمّ إذا وردوا مورد العمل عملوا بما هو من آثار الإنكار دون المعرفة، وأكثرهم لا يكتفون بمجرّد الإنكار العلميّ بل يزيدون عليه بكمال الكفر والعناد مع الحقّ والجحود والإصرار عليه.

وفيما قدّمناه كفاية لك عمّا أطال فيه المفسّرون في معنى قوله: «وأكثرهم الكافرون» مع أنّهم جميعاً كافرون بإنكارهم من قول بعضهم: إنّما قال: «أكثرهم» لأنّ منهم من لم تقم عليه الحجّة كمن لم يبلغ حدّ التكليف أو كان مؤفاً في عقله أو لم تصل إليه الدعوة فلا يقع عليه اسم الكفر.

وفيه أنّ هؤلاء خارجون عن إطلاق الآية رأساً فإنّها تذكر توبيخاً وإيعاداً أنّهم ينكرون نعمة الله بعد ما عرفوها، وهؤلاء إن كانوا ينكرونها كانوا بذلك كافرين وإن لم ينكروها لم يدخلوا في إطلاق الآية قطعاً، وكيف يصحّ أن يقال: إنّهم لم تقم عليهم الحجّة وليست الحجّة إلّا النعمة الّتي يعدّها الله سبحانه وهم يعرفونها؟

وقول بعضهم: إنّما قال: «وأكثرهم الكافرون» لأنّه كان يعلم أنّ فيهم من سيؤمن، وفيه أنّه قول لا دليل عليه.

وقول بعضهم: إنّ المراد بالأكثر الجميع وإنّما عدل عن البعض احتقاراً له أن يذكره، ونسب إلى الحسن البصريّ، وهو قول عجيب.

قيل: وفي الآية دليل على فساد قول المجبّرة أنّه ليس لله على الكافر نعمة وأنّ جميع ما فعله بهم إنّما هو خذلان ونقمة لأنّه سبحانه نصّ في هذه الآية على خلاف قولهم. انتهى.

والحقّ أنّ للنعمة اعتبارين: أحدهما كونها نعمة أي ناعمة ملائمة لحال المنعم عليه من حيث كونه في صراط التكوين أي من حيث سعادته الجسميّة، والآخر من حيث وقوع المنعم عليه في صراط التشريع أي من حيث سعادته الروحيّة الإنسانيّة بأن تكون النعمة بحيث توجب معرفتها إيمانه بالله ورسوله واليوم الآخر

و استعمالها في طريق مرضات الله ، و المؤمن منعّم بالنعمتين كلتيهما والكافر منعّم في الدنيا بالطائفة الأولى محروم من الثانية ، و في كلامه سبحانه شواهد كثيرة تشهد على ذلك .

قوله تعالى : «ويوم نبعث من كلّ اُمّة شهيداً ثمّ لايؤذن للّذين كفروا ولاهم يستعتبون» قال في المجمع : قال الزجّاج : والعتب الموجدة يقال : عتب عليه يعتب إذا وجد عليه فإذا فاوضه ماعتب عليه قالوا : عاتبه ، و إذا رجع إلى مسرّته قيل : أعتب ، و الاسم العتبى و هو رجوع المعتوب عليه إلى مايرضي العاتب ، و استعتبه طلب منه أن يعتب انتهى .

وقوله : « و يوم نبعث من كلّ اُمّة شهيداً » يفيد السياق أنّ المراد بهذااليوم يوم القيامة ، وبهؤلاء الشهداء الّذين يبعث كلّ واحد منهم من اُمّة ، شهداء الأعمال الّذين تحمّلوا حقائق أعمال اُمّتهم في الدنيا و هم يستشهد بهم و يشهدون عليهم يوم القيامة ، و قد تقدّم بعض الكلام في معنى هذه الشهادة في تفسير قوله : « لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول شهيدا عليكم » البقرة : ١٤٣ في الجزء الأوّل من الكتاب .

ولا دلالة في لفظ الآية على أنّ المراد بشهيد الاُمّة نبيّها ، ولا أنّ المراد بالاُمّة اُمّة الرسول فمن الجائز أن يكون غير النبيّ من اُمّته كالإمام شهيدا كما يدلّ عليه آية البقرة السابقة وقوله تعالى : « وجيء بالنبيّين والشهداء » الزمر : ٦٩ وعلى هذا فالمراد بكلّ اُمّة اُمّة الشهيد المبعوث وأهل زمانه .

و قوله : « ثمّ لايؤذن للّذين كفروا ولاهم يستعتبون» ذكر بعث شهداء الاُمم دليل على أنّهم يشهدون على اُممهم بما عملوا في الدنيا ، وقرينة على أنّ المراد من نفي الإذن للكافرين أنّهم لايؤذن لهم في الكلام وهو الاعتذار لامحالة ، ونفي الإذن في الكلام إنّما هو تمهيد لأداء الشهود شهادتهم كما تلوّح إليه آيات اُخر كقوله : « اليوم نختم على أفواههم وتكلّمنا أيديهم و تشهد أرجلهم» يس : ٦٥ ، وقوله : «هذا يوم لاينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون » المرسلات : ٣٦ .

على أنّ سياق قوله : « ثمّ لايؤذن » الخ يفيد أنّ المراد بهذا الّذي ذكر نفي ما يتّقى به الشرّ يومئذ من الحيل و بيان أنّه لاسبيل إلى تدارك مافات منهم و إصلاح مافسد من أعمالهم في الدنيا يومئذ و هو أحد أمرين : الاعتذار أو استئناف العمل أمّا الثاني فيتكفّله قوله : « ولاهم يستعتبون » ولا يبقى للأوّل وهو الاعتذار بالكلام إلّا قوله : « ثمّ لايؤذن للّذين كفروا » .

ومن هنا يظهر أنّ قوله : « ولاهم يستعتبون » أي لايطلب منهم أن يعتبوا الله و يرضوه بيان لعدم إمكان تدارك مافات منهم بتجديد العمل والرجوع إلى السمع و الطاعة فإنّ اليوم يوم جزاء لايوم عمل ولاسبيل إلى رجوعهم القهقرى إلى الدنيا حتّى يعملوا صالحاً فيجزوا به .

وقد بيّن سبحانه ذلك في مواضع اُخرى من كلامه بلسان آخر كقوله تعالى: « يوم يكشف عن ساق و يدعون إلى السجود فلا يستطيعون خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلّة وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون » القلم : ٤٣ ، وقوله : « ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربّهم ربّنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنّا موقنون » الم السجدة : ١٢ .

قوله تعالى : « و إذا رآى الّذين ظلموا العذاب فلا يخفّف عنهم ولاهم ينظرون » كانت الآية السابقة بالحقيقة مسوقة لبيان الفرق بين يوم الجزاء الّذي هو يوم القيامة و بين سائر ظروف الجزاء في الدنيا بأنّ جزاء يوم القيامة لايرتفع ولا يتغيّر باعتذار ولا باستعتاب ، و هذه الآية بيان فرق عذاب اليوم مع العذابات الدنيويّة الّتي تتعلّق بالظالمين في الدّنيا فإنّها تقبل بوجه التخفيف أوالإنظار بتأخير مّا وعذاب يوم القيامة لايقبل تخفيفا ولا إنظارا .

فقوله : « و إذا رآى الّذين ظلموا العذاب » ذكر الظلم في الصلة دون الكفر و نحوه للدلالة على سبب الحكم و ملاكه ، والمراد برؤية العذاب إشرافه عليهم و إشرافهم عليه بعد فصل القضاء كما يفيده السياق ، والمراد بالعذاب عذاب يوم القيامة و هو عذاب النار

والمعنى ـ والله أعلم ـ وإذا قضي الأمر بعذابهم وأشرفوا على العذاب بمشاهدة النار فلا مخلص لهم عنه بتخفيف أو بإنظار وإمهال .

قوله تعالى : « و إذا رآى الّذين أشركوا شركاءهم » إلى آخر الآية .
مضيّ في حديث يوم البعث ، و قوله : « و إذا رآى الّذين أشركوا » و هم في عرف القرآن عبدة الأصنام والأوثان قرينة على أنّ المراد بقوله : « شركاء هم » الّذين أشركوهم بالله زعما منهم أنّهم شركاء لله وافتراء و يدلّ عليه أيضا ذيل الآية والآية التالية .

فتسميتهم شركاءهم وهم يسمّونهم شركاء الله للدلالة بها على أن ليس لهم من الشركة إلّا الشركة بجعلهم بحسب وهمهم فليس لإشراكهم شركاء هم من الحقيقة إلّا أنّها لا حقيقة لها .

و بذلك يظهر أنّ تفسير شركائهم بالأصنام أو بالمعبودات الباطلة و أنّهم إنّما عدّوا شركاءهم لأنّهم جعلوا لها نصيبا من أموالهم و أنعامهم ، أو الشياطين لأنّهم شاركوهم في الأموال والأولاد أو شركاؤهم في الكفروهم الّذين كفروا مثل كفرهم أو شاركوهم في وبال كفرهم ، كلّ ذلك في غير محلّه ولا نطيل بالمناقشة في كلّ واحد منها .

وقوله : « قالوا ربّنا هؤلاء شركاؤنا الّذين كنّا ندعو من دونك » معناه ظاهر وهو تعريف منهم إيّاهم لربّهم ، ولاحاجة إلى البحث عن غرض المشركين في تعريفهم فإنّ اليوم يوم أحاط بهم الشقاء والعذاب من كلّ جانب ، والإنسان في مثل ذلك يلوي إلى كلّ ما يخطر بباله من طرق السعي في خلاص نفسه و تنفيس كربه .

وقوله : « فألقوا إليهم القول إنّكم لكاذبون » قال في المجمع : تقول : ألقيت الشيء إذا طرحته ، و اللقى الشيء الملقى ، و ألقيت إليه مقالة إذا قلتها له ، وتلقّاها إذا قبلها . انتهى

والمعنى أنّ شركاءهم ردّوا إليهم و كذّبوهم ، وقد عبّر سبحانه في موضع آخر عن هذا التكذيب بالكفر كقوله : « و يوم القيامة يكفرون بشرككم » فاطر : ١٤

و قوله حكاية عن مخاطبة الشيطان لهم يوم القيامة « إنّي كفرت بما أشركتمون من قبل » إبراهيم : ٢٢ .

قوله تعالى : « و ألقوا إلى الله يومئذ السلم و ضلّ عنهم ما كانوا يفترون » السلم الإسلام والاستسلام ، و كأنّ في التعبير بإلقاء السلم إشارة إلى انضمام شيء من الخضوع والمقهوريّة بالقهر الإلهيّ إلى سلمهم .

و ضمير « ألقوا » عائد إلى الّذين أشركوا بقرينة قوله بعد « و ضلّ عنهم ما كانوا يفترون» فالمراد أنّ المشركين يسلّمون يوم القيامة لله و قد كانوا يدعون إلى الإسلام في الدنيا وهم يستكبرون .

وليس المراد بإلقاء السلم هذا يوم القيامة هو انكشاف الحقيقة وظهور الوحدانيّة وهو مدلول قوله في صفة يوم القيامة : « ويعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين» النور : ٢٥ لأنّ العلم بثبوت شيء أمر ، والتسليم والإيمان بثبوته أمر آخر كما يظهر من قوله تعالى : « و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم » النمل : ١٤ .

و مجرّد العلم بأنّ الله هو الحقّ لا يكفي في سعادة الإنسان بل تحتاج في تمامها إلى تسليمه والإيمان به بترتيب آثاره عليه ثمّ من التسليم والإيمان ما كان عن طوع و اختيار و منه ما كان عن كره و اضطرار ، والّذي ينفع في السعادة هو التسليم والإيمان عن اختيار وموطن الاختيار الدنيا الّتي هي دار العمل دون الآخرة الّتي هي دار الجزاء .

وهم لم يسلموا للحقّ ماداموا في الدنيا و إن أيقنوا به حتّى إذا وردوا الدار الآخرة واُوقفوا موقف الحساب عاينوا أنّ الله هو الحقّ المبين ، وأنّ عذاب الشقاء أحاط بهم من كلّ جانب أسلموا للحقّ وهم مضطرّون و ليس ينفعهم ، و إلى هذا العلم والتسليم الاضطراريّ يشير قوله تعالى : « يومئذ يوفّيهم الله دينهم الحقّ و يعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين » النور : ٢٥ فصدر الآية يخبر عن إسلامهم لأنّه الدين الحقّ قال تعالى : « إنّ الدين عندالله الإسلام » آل عمران : ١٩ وذيل الآية عن انكشاف الحقّ لهم و ظهور الحقيقة عليهم .

والآية المبحوث عنها أعني قوله : « و ألقوا إلى الله يومئذ السلم و ضلّ عنهم ما كانوا يفترون » صدرها يشير إلى إسلامهم وذيلها عن كون ذاك الإسلام اضطراريا لا ينفعهم لأنّهم كانوا يرون لله اُلوهيّة ولشركائهم اُلوهيّة فاختاروا تسليم شركائهم و عبادتهم على التسليم لله ثمّ لمّا ظهر لهم الحقّ يوم القيامة و كذّبهم شركاؤهم بطل ما زعموه و ضلّ عنهم ما افتروه فلم يبق للتسليم إلّا الله سبحانه فسلّموا له مضطرّين و انقادوا له كارهين .

قوله تعالى : « الّذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون » استئناف متعرّض لحال أئمّة الكفر بالخصوص بعد ما أشار إلى حال عامة الظالمين والمشركين في الآيات السابقة .

والسامع إذا سمع ما شرحه الله من حالهم يوم القيامة في هذه الآيات و أنّهم معذّبون جميعا من غير أن يخفّف عنهم أو ينظروا فيه ، وقد سمع منه أنّ منهم طائفة هم أشدّ كفرا و أشقى من غيرهم إذ يقول : « وأكثرهم الكافرون » خطر بباله طبعا أنّهم هل يساوون غيرهم في العذاب الموعود وهم يزيدون عليهم في السبب وهو الكفر. فاستونف الكلام جوابا عن ذلك فقيل : « الّذين كفروا و صدّوا عن سبيل الله » بالعناد واللجاج فاكتملوا في الكفر واقتدى بهم غيرهم « زدناهم عذابا » و هو الّذي للصدّ وهم يختصّون به « فوق العذاب » و هو الّذي بإزاء مطلق الظلم و الكفر و يشاركون فيه عامّة إخوانهم ، و كأنّ اللام في العذاب للعهد الذكريّ يشار بها إلى ما ذكر في قوله : «وإذا رآى الّذين ظلموا العذاب» الخ «بما كانوا يفسدون » تعليل لزيادة العذاب .

و من هنا يظهر أنّ المراد بالإفساد الواقع في التعليل هو الصدّ لأنّه الوصف الّذي يزيدون به على غيرهم وهو إفساد الغير بصرفه عن سبيل الله ، و بتقرير آخر: إفساد في الأرض بالمنع عن انعقاد مجتمع صالح كان من المترقّب حصوله بإقبال اُولئك المصروفين على دين الله و سلوك سبيله .

قوله تعالى : « و يوم نبعث في كلّ اُمّة شهيداً عليهم من أنفسهم و جئنا بك

شهيداً على هؤلاء » الخ صدر الآية تكرار ما تقدّم قبل بضع آيات من قوله : « و يوم نبعث من كلّ اُمّة شهيدا » غير أنّه كان هناك توطئة وتمهيداً لحديث عدم الإذن لهم في الكلام يومئذ ، و هو ههنا توطئة و تمهيد لذكر شهادته صلى الله عليه وآله لهؤلاء يومئذ و هو في الموضعين مقصود لغيره لا لنفسه .

و كيف كان فقوله : « و يوم نبعث في كلّ اُمّة شهيدا عليهم من أنفسهم » يدلّ على بعث واحد في كلّ اُمّة للشهادة على أعمال غيره و هو غير البعث بمعنى الإحياء للحساب بل بعث بعد البعث ، و إنّما جعل من أنفسهم ليكون أتمّ للحجّة و أقطع للمعذرة كما يفيده السياق و ذكره المفسّرون حتّى أنّهم ذكروا شهادة لوط على قومه ولم يكن منهم نسبا ووجّهوه بأنّه كان تأهّل فيهم وسكن معهم فهو معدود منهم .

و قوله : « و جئنا بك شهيدا على هؤلاء » يفيد أنّه صلى الله عليه وآله شهيد على هؤلاء ، و استظهروا أنّ المراد بهؤلاء هم اُمّته ، وأيضا إنّهم قاطبة من بعث إليه من لدن عصره إلى يوم القيامة ممّن حضره و من غاب و من عاصره و من جاء بعده من الناس .

و آيات الشهادة من معضلات آيات القيامة على ما في جميع آيات القيامة من الإعضال و صعوبة المنال ، وقد تقدّم في ذيل قوله : « لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول شهيدا عليكم » البقرة : ١٤٣ في الجزء الأوّل من الكتاب نبذة من الكلام في معنى هذه الشهادة .

و من الواجب قبل الورود في بحث الشهادة و سائر الاُمور الّتي تصفها الآيات ليوم القيامة كالجمع و الوقوف و السؤال و الميزان و الحساب أن يعلم أنّه تعالى يعدّ في كلامه هذه الاُمور في عداد الحجج الّتي تقام يوم القيامة على الإنسان لتثبيت ما عمله من خير أو شرّ والقضاء عليه بماثبت بالحجّة القاطعة للعذر والمنيرة للحقّ ثمّ المجازاة بما يستوجبه القضاء من سعادة أو شقاء و جنّة أو نار ، و هذا من أوضح ما يستفاد من آيات القيامة الشارحة لشؤن هذا اليوم و ما يواجه الناس منها .

و هذا أصل مقتضاه أن يكون بين هذه الحجج و أجزائها و نتائجها روابط حقيقيّة بيّنة يضطرّ العقل إلى الإذعان بها ، ولايسع للإنسان بما عنده من الشعور

الفطريّ ردّها ولا الشكّ و الارتياب فيها .

و على هذا فمن الواجب أن تكون الشهادة القائمة هناك بإقامة منه تعالى مشتملة من الحقيقة على ما لا سبيل للمناقشة فيها ، والله سبحانه لو أمر أشقى الناس على أن يشهد على الأوّلين والآخرين بما عملوه باختيار من الشاهد أو يخلق الشهادة في لسانه بلا إرادة منه ، أو أن يشهد بما عملوه من غير أن يكون قد تحمّلها في الدنيا و شهدها شهود عيان بل معتمدا على إعلام من الله أو ملائكته أو على حجّة ثمّ أمضى تعالى ذلك و أنفذه و جازى به محتجّا في جميع ذلك بشهادته ثانياً عليها لم يكن ذلك ممّا لا تطيقه سعة قدرته ولا يسعه نفوذ إرادته ولا استطاع أحد أن ينازعه في ملكه أو يعقّب حكمه أو يغلبه على أمره .

لكنّها حجّة تحكّميّة غير تامّة لا تقطع بالحقيقة عذرا ولا تدفع ريبا نظير التحكّمات الّتي نجدها من جبابرة الإنسان و الطواغيت العابثين بالحقّ و الحقيقة و كيف يتصوّر لمثل هذه الحجج المختلقة عين أو أثر يوم لاعين فيه إلّا للحقّ ولاأثر فيه إلّا للحقيقة ؟

وعلى هذا فمن الواجب أن يكون هذا الشهيد ذاعصمة إلهيّة يمتنع عليه الكذب و الجزاف ، و أن يكون عالما بحقائق الأعمال الّتي يشهد عليها لا بظاهر صورها و هيآتها المحسوسة بل بحقيقة ما انعقدت عليه في القلوب ، وأن يستوي عنده الحاضر و الغائب من الناس كما تقدّمت الإشارة إليه في تفسير آية سورة البقرة .

و من الواجب أن تكون شهادته شهادة عن معاينة كما هو ظاهر لفظ الشهيد و ظاهر تقييده بقوله : « من أنفسهم » في قوله : « شهيدا عليهم من أنفسهم » غير مستندة إلى حجّة عقليّة أو دليل سمعيّ . و يشهد به قوله تعالى حكاية عن المسيح عليه السلام : « و كنت شهيدا عليهم مادمت فيهم فلمّا توفّيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كلّ شي شهيد » المائدة : ١١٧ .

و بهذا تتلاءم الآيتان مضمونا أعني قوله : « و يوم نبعث في كلّ اُمّة شهيدا عليهم من أنفسهم و جئنا بك شهيدا على هؤلاء » و قوله : « و كذلك جعلنا كم اُمّة

وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول شهيدا عليكم » البقرة : ١٤٣ .

فإنّ ظاهر آية البقرة أنّ بين النبيّ صلى الله عليه وآله و بين الناس الّذين هم عامّة من بعث إليهم من زمانه إلى يوم القيامة شهداء يشهدون على أعمالهم ، وأنّ الرسول إنّما هو شهيد على هؤلاء الشهداء دون سائر الناس إلّا بواسطتهم ، ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ الاُمّة هم المؤمنون و غيرهم الناس وهم خارجون من الاُمّة فإنّ ظاهر الآية السابقة في السورة : « و يوم نبعث من كلّ اُمّة شهيدا ثمّ لا يؤذن للّذين كفروا » الآية أنّ الكفّار من الاُمّة المشهود عليهم .

ولازم ذلك أن يكون المراد بالاُمّة في الآية المبحوث عنها : « و يوم نبعث في كلّ اُمّة شهيداً عليهم من أنفسهم » جماعة الناس من أهل عصر واحد يشهد أعمالهم شهيد واحد ، و يكون حينئذ الاُمّة الّتي بعث إليها النبيّ صلى الله عليه وآله منقسمة إلى اُمم كثيرة .

ويكون المراد بالشهيد الإنسان المبعوث بالعصمة والمشاهدة كما تقدّم ويؤيّده قوله « من أنفسهم » إذ لولا المشاهدة لم يكن لكونه من أنفسهم وقع ، ولا لتعدّد الشهداء بتعدّد الاُمم وجه فلكلّ قوم شهيد من أنفسهم سواء كان نبيّاً لهم أو غير نبيّهم فلا ملازمة كما يؤيّده قوله : « وجيء بالنبيّين والشهداء » الزمر : ٦٩ .

ويكون المراد بهؤلاء في قوله : « وجئنا بك شهيدا على هؤلاء » الشهداء دون عامّة الناس فالشهداء شهداء على الناس والنبيّ صلى الله عليه وآله شهيد على الشهداء وظاهر الشهادة على الشاهد تعديله دون الشهادة على عمله فهو صلى الله عليه وآله شهيد على مقامهم لا على أعمالهم . ولذلك لم يكن من الواجب أن يعاصرهم ويتّحد بهم زماناً فافهم ذلك .

والإنصاف أنّه لولا هذا التقريب لم يرتفع ما يتراآى ما في آيات الشهادة من الاختلاف كدلالة آية البقرة وقوله : « ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس » الحجّ : ٧٨ على كون الاُمّة هم المؤمنين ، ودلالة غيرهما على الأعمّ ، و دلالتهما على أنّ النبيّ إنّما هو شهيد على الشهداء ، و أنّ بينه و بين الناس شهداء و دلالة غيرهما على خلافه و أنّ على الناس شهيداً واحداً هو نبيّهم لأنّ المفروض

حينئذ أنّ شهيد كلّ اُمّة هو نبيّهم ، و كون أخذ الشهيد من أنفسهم لغو لا أثر له مع عدم لزوم الحضور و المعاصرة و أنّ الشهادة انّما تكون من حيّ كما في الكلام المحكيّ عن المسيح عليه‌السلام و إشكالات اُخرى تتوجّه على نجاح الحجّة و مضيّها تقدّمت الإشارة إليها والله الهادي .

وقوله: «و نزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكلّ شيء وهدى ورحمة و بشرى للمسلمين» ذكروا أنّه استئناف يصف القرآن بكرائم صفاته فصفته العامّة أنّه تبيان لكلّ شيء والتبيان و البيان واحد ـ كما قيل ـ و إذكان كتاب هداية لعامّة الناس وذلك شأنه كان الظاهر أنّ المراد بكلّ شيء كلّ ما يرجع إلى أمر الهداية ممّا يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقيّة المتعلّقة بالمبدء والمعاد و الأخلاق الفاضلة والشرائع الإلهيّة والقصص والمواعظ فهو تبيان لذلك كلّه .

و من صفته الخاصّة أي المتعلّقة بالمسلمين الّذين يسلّمون للحقّ أنّه هدى يهتدون به إلى مستقيم الصراط و رحمة لهم من الله سبحانه يحوزون بالعمل بما فيه خير الدنيا والآخرة وينالون به ثواب الله ورضوانه . و بشرى لهم يبشّرهم بمغفرة من الله ورضوان وجنّات لهم فيها نعيم مقيم .

هذا ماذكروه وهو مبنيّ على ماهو ظاهر التبيان من البيان المعهود من الكلام وهو إظهار المقاصد من طريق الدلالة اللفظيّة فإنّا لا نهتدي من دلالة لفظ القرآن الكريم إلّا على كلّيّات ما تقدّم لكن في الروايات مايدلّ على أنّ القرآن فيه علم ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة ، ولو صحّت الروايات لكان من اللازم أن يكون المراد بالتبيان الأعمّ ممّا يكون من طريق الدلالة اللفظيّة فلعلّ هناك إشارات من غير طريق الدلالة اللفظيّة تكشف عن أسرار و خبايا لا سبيل للفهم المتعارف إليها .

والظاهر على مايستفاد من سياق هذه الآيات المسوقة للاحتجاج على الاُصول الثلاثة : التوحيد والنبوّة و المعاد ،والكلام فيها ينعطف مرّة بعد اُخرى إليها أنّ قوله : « ونزّلنا عليك الكتاب » الخ ليس باستئناف بل حال عن ضمير الخطاب في

« جئنابك » بتقدير « قد » أو بدون تقديرها - على الخلاف بين البصريّين والكوفيّين من النحاة في الجملة الحاليّة المصدّرة بالفعل الماضي - .

والمعنى وجئنا بك شهيدا على هؤلاء والحال أنّا نزّلنا عليك من قبل في الدنيا الكتاب و هو بيان لكلّ شيء من أمر الهداية يعلم به الحقّ من الباطل فيتحمّل شهادة أعمالهم فيشهد يوم القيامة على الظالمين بما ظلموا و على المسلمين بما أسلموا لأنّ الكتاب كان هدى ورحمة وبشرى لهم و كنت أنت بذلك هاديا ورحمة ومبشّراً لهم .

و على هذا فصدر الآية كالتوطئة لذيلها كأنّه قيل : سيبعث شهداء يشهدون على الناس بأعمالهم و أنت منهم و لذلك نزّلنا عليك كتابا يبيّن الحقّ و الباطل و يميّز بينهما حتّى تشهد به يوم القيامة على الظالمين بظلمهم وقد تبيّن بالكتاب وعلى المسلمين بإسلامهم وقد كان الكتاب هدى و رحمة و بشرى لهم و كنت هاديا و رحمة و مبشراً به .

ومن لطيف ما يؤيّد هذا المعنى مقارنة الكتاب بالشهادة في بعض آيات الشهادة كقوله : « و أشرقت الأرض بنور ربّها ووضع الكتاب وجيىء بالنبيّين و الشهداء » الزمر : ٦٩ ، و سيجيء إن شاء الله أنّ المراد به اللوح المحفوظ ، وقد تكرّر في كلامه تعالى أنّ القرآن من اللوح المحفوظ كقوله : « إنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون » الواقعة : ٧٨ و قوله : « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » البروج : ٢٢ .

وشهادة اللوح المحفوظ وإن كانت غير شهادة النبيّ صلّى الله عليه وآله لكنّهما جميعا متوقّفتان على قضاء الكتاب النازل .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدرّ المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد أنّ أعرابيّاً أتى النبيّ صلّى الله عليه وآله فسأله فقرأ عليه رسول الله صلّى الله عليه وآله : « والله جعل لكم من بيوتكم سكنا » قال الأعرابيّ : نعم . قال : « و جعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفّونها » قال الأعرابيّ :

نعم . ثمّ قرأ عليه كلّ ذلك يقول : نعم حتّى بلغ « كذلك يتمّ نعمته عليكم لعلّكم تسلمون » فولّى الأعرابيّ فأنزل الله : « يعرفون نعمة الله ثمّ ينكرونها و أكثرهم الكافرون » .

في تفسير البرهان عن ابن شهر آشوب عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى : « يعرفون نعمة الله » الآية قال : عرّفهم ولاية عليّ و أمرهم بولايته ثمّ أنكروا بعد وفاته .

أقول : و الرواية من الجري .

و في تفسير العيّاشيّ عن جعفر بن أحمد عن التركيّ النيشابوريّ عن عليّ ابن جعفر بن محمّد عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام أنّه سئل عن هذه الآية : « يعرفون نعمة الله » الآية قال : عرفوه ثمّ أنكروه .

و في تفسير القمّيّ في قوله تعالى : « و يوم نبعث في كلّ اُمّة شهيدا عليهم من أنفسهم » قال الصادق عليه السلام : لكلّ زمان و اُمّة شهيد تبعث كلّ اُمّة مع إمامها .

أقول : و ذيل كلامه عليه السلام مضمون قوله تعالى : « يوم ندعو كلّ اُناس بإمامهم » .

و في الدرّ المنثور أخرج عبد بن حميد ، و ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم عن قتادة قال الله : « و جئنا بك شهيدا على هؤلاء » قال : ذكر لنا أنّ نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم كان إذا قرأ هذه الآية فاضت عيناه .

أقول : و الروايات في باب الشهادة يوم القيامة كثيرة جدّا وقد أوردنا بعضها في ذيل قوله : « و كذلك جعلناكم اُمّة وسطا » البقرة : ١٤٣ ، و بعضها في ذيل قوله : « و جئنا بك على هؤلاء شهيدا » النساء : ٤١ ، و قوله : « و يوم القيامة يكون عليهم شهيدا » النساء : ١٥٩ .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه و الخطيب في تالي التلخيص عن البراء أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم سئل عن قول الله : « زدناهم عذابا فوق العذاب » قال : عقارب أمثال النخل الطوال ينهشونهم في جهنّم .

و في الكافي بإسناده عن عبد الأعلى بن أعين قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام

يقول : قد ولدني رسول الله صلى الله عليه وآله و أنا أعلم كتاب الله و فيه بدؤ الخلق و ما هو كائن إلى يوم القيامة ، و فيه خبر السماء و خبر الأرض و خبر الجنّة و خبر النار و خبر ما كان و خبر ما هو كائن أعلم ذلك كما أنظر إلى كفّي إنّ الله عزّ وجلّ يقول : فيه تبيان كلّ شيء .

أقول : و الآية منقولة في الرواية بالمعنى .

و في تفسير العيّاشي عن منصور عن حمّاد اللحّام قال : قال أبو عبدالله عليه السلام: نحن نعلم ما في السماوات و نعلم ما في الأرض ، وما في الجنّة و ما في النار و ما بين ذلك . قال : فبهتّ أنظر إليه فقال : يا حمّاد إنّ ذلك في كتاب الله تعالى ثمّ تلا هذه الآية : « و يوم نبعث في كلّ أمّة شهيدا عليهم من أنفسهم و جئنا بك شهيدا على هؤلاء و نزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكلّ شيء و هدى و رحمة و بشرى للمسلمين » إنّه من كتاب فيه تبيان كلّ شيء .

وفي الكافي عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن سنان عن يونس بن يعقوب عن الحارث بن المغيرة و عدّة من أصحابنا منهم عبد الأعلى و أبوعبيدة و عبدالله بن بشير الخثعمي سمعوا أبا عبدالله عليه السلام يقول : إنّي لأعلم ما في السماوات و ما في الأرض و أعلم ما في الجنّة وأعلم ما في النار وأعلم ما كان وما يكون ثمّ مكث هنيئة فرآى أنّ ذلك كبر على من سمعه منه فقال : علمت ذلك من كتاب الله عزّ وجلّ إنّ الله يقول : فيه تبيان كلّ شيء .

و في تفسير العياشي عن عبدالله بن الوليد قال : قال أبوعبد الله عليه السلام قال الله لموسى : « و كتبنا له في الألواح من كلّ شيء » فعلمنا أنّه لم يكتب لموسى الشيء كلّه ، وقال الله لعيسى : « لأبيّن لكم بعض الّذي تختلفون فيه » و قال الله لمحمّد صلّى الله عليه و آله : « و جئنا بك شهيدا على هؤلاء و نزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكلّ شيء » .

أقول : ورواه العياشي بالإسناد عنه عليه السلام .

☆ ☆ ☆

انَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَ اِيتَاءِ ذِى الْقُرْبٰى وَ يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَ الْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٩٠) وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُمْ
وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ
مَاتَفْعَلُونَ (٩١) وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ
أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ اُمَّةٌ هِىَ أَرْبٰى مِنْ اُمَّةٍ اِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللّٰهُ بِهِ
وَ لَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٩٢) وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ
اُمَّةً وَاحِدَةً وَ لٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ وَ لَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ
تَعْمَلُونَ (٩٣) وَلَاتَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا
السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٩٤) وَلَاتَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللّٰهِ
ثَمَنًا قَلِيلًا اِنَّمَا عِنْدَ اللّٰهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٩٥) مَاعِنْدَكُمْ يَنْفَدُ
وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَاكَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٦)
مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثٰى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً
وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَاكَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٧) فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ
بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٩٨) اِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلٰى
رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٩٩) اِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِينَ هُمْ بِهِ

مُشرِكُونَ (١٠٠) وَ اِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ وَ اللّٰهُ أَعلَمُ بِما يُنزِّلُ قالُوا اِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعلَمُونَ (١٠١) قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بُشرى لِلمُسْلِمِينَ (١٠٢) وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ اِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسانُ الَّذِى يُلْحِدُونَ اِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هٰذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (١٠٣) اِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللّٰهِ لا يَهْدِيهِمُ اللّٰهُ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (١٠٤) اِنَّما يَفْتَرِى الْكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللّٰهِ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْكاذِبُونَ (١٠٥).

﴿ بيان ﴾

تذكر الآيات عدّة من الأحكام ممّا يلائم حال الإسلام قبل الهجرة ممّا يصلح به حال المجتمع العامّ كالأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي وما يلحق بذلك كالأمر بإيتاء ذي القربى والنهي عن نقض العهد واليمين، وتذكر اُمورا اُخرى تناسب ذلك وتثبتها .

قوله تعالى : « إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربى » ابتدء سبحانه بهذه الأحكام الثلاثة الّتي هي بالترتيب أهمّ مايقوم به صلب المجتمع الإنساني لما أنّ صلاح المجتمع العامّ أهمّ مايبتغيه الإسلام في تعاليمه المصلحة فانّ أهمّ الأشياء عند الإنسان في نظر الطبيعة و إن كان هو نفسه الفرديّة لكنّ سعادة الشخص مبنيّة على صلاح الظرف الاجتماعيّ الّذي يعيش هو فيه ، وما أصعب أن يفلح فرد في مجتمع فاسد أحاط به الشقاء من كلّ جانب .

ولذلك اهتمّ في إصلاح المجتمع اهتماما لايعادله فيه غيره وبذل الجهد البالغ

في جعل الدساتير و التعاليم الدينيّة حتّى العبادات من الصلاة و الحجّ والصوم اجتماعيّة ما أمكن فيها ذلك كلّ ذلك ليستصلح الإنسان في نفسه و من جهة ظرف حياته .

فقوله : « إنّ الله يأمر بالعدل » أمر بالعدل و يقابله الظلم قال في المفردات: العدالة و المعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة ، و يستعمل باعتبار المضايفة ، و العدل ـ بفتح العين ـ والعدل ـ بكسرها ـ يتقاربان لكن العدل ـ بفتح العين ـ يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام ، و على ذلك قوله تعالى : « أو عدل ذلك صياما » والعدل ـ بكسر العين ـ و العديل فيما يدرك بالحاسّة كالموزونات و المعدودات و المكيلات ـ فالعدل هو التقسيط على سواء .

قال : و العدل ضربان : مطلق يقتضي العقل حسنه ، ولا يكون في شيء من الأزمنة منسوخا ولا يوصف بالاعتداء بوجه نحو الإحسان إلى من أحسن إليك و كفّ الأذى عمّن كفّ أذاه عنك . و عدل يعرف كونه عدلا بالشرع و يمكن أن يكون منسوخا في بعض الأزمنة كالقصاص و أروش الجنايات و أصل مال المرتدّ و لذلك قال : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » وقال : « و جزاء سيّئة سيّئة مثلها» فسمّي اعتداء و سيّئة .

و هذا النحو هو المعنيّ بقوله : « إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان » فإنّ العدل هو المساواة في المكافاة إن خيرا فخير و إن شرّا فشرّ و الإحسان أن يقابل الخير بأكثر منه و الشرّ بأقلّ منه ، انتهى موضع الحاجة .

و ما ذكره على ما فيه من التفصيل يرجع إلى قولهم إنّ العدل هو لزوم الوسط و الاجتناب عن جانبي الإفراط و التفريط في الأمور و هو من قبيل التفسير بلازم المعنى فإنّ حقيقة العدل هي إقامة المساواة و الموازنة بين الأمور بأن يعطى كلّ من السهم ما ينبغي أن يعطاه فيتساوى في أنّ كلّا منها واقع موضعه الّذي يستحقّه فالعدل في الاعتقاد أن يؤمن بما هو الحقّ ، و العدل في فعل الإنسان في نفسه أن يفعل ما فيه سعادته و يتحرّز ممّا فيه شقاؤه باتّباع هوى النفس ، و العدل في الناس

و بينهم أن يوضع كلّ موضعه الّذي يستحقّه في العقل أو في الشرع أو في العرف فيثاب المحسن بإحسانه ، ويعاقب المسيء على إساءته ، و ينتصف للمظلوم من الظالم ولا يبعّض في إقامة القانون ولا يستثني .

و من هنا يظهر أنّ العدل يساوق الحسن و يلازمه إذ لا نعني بالحسن إلّا ما من طبعه أن تميل إليه النفس و تنجذب نحوه و إقرار الشيء في موضعه الّذي ينبغي أن يقرّ عليه من حيث هو كذلك ممّا يميل إليه الإنسان و يعترف بحسنه و يقدّم العذر لو خالفه إلى من يقرعه باللوم لا يختلف في ذلك اثنان ، و إن اختلف الناس في مصاديقه كثيرا باختلاف مسالكهم في الحياة .

و يظهر أيضا أنّ ماعدّ الراغب في كلامه من الاعتداء و السيّئة عدلا لا يخلو عن مسامحة فإنّ الاعتداء و السيّئة اللّذين يجازى بهما المعتدي و المسيء إنّما هما اعتداء و سيّئة بالنسبة إليهما و أمّا بالنسبة إلى من يجازيهما بهما فهما من لزوم وسط الاعتدال وخصلة الحسن لكونهما من وضع الشيء موضعه الّذي ينبغي أن يوضع فيه .

و كيف كان فالعدل و إن كان منقسما إلى عدل الإنسان في نفسه وإلى عدله بالنسبة إلى غيره ، وهما العدل الفرديّ و العدل الاجتماعيّ ، و اللفظ مطلق لكنّ ظاهر السياق أنّ المراد به في الآية العدل الاجتماعيّ و هو أن يعامل كلّ من أفراد المجتمع بما يستحقّه و يوضع في موضعه الّذي ينبغي أن يوضع فيه ، و هذا أمر بخصلة اجتماعيّة متوجّه إلى أفراد المكلّفين بمعنى أنّ الله سبحانه يأمر كلّ واحد من أفراد المجتمع أن يأتي بالعدل ، و لازمه أن يتعلّق الأمر بالمجموع أيضا فيكلّف المجتمع إقامة هذا الحكم و تتقلّده الحكومة بما أنّها تتولّى أمر المجتمع و تدبّره .

و قوله : « و الإحسان » الكلام فيه من حيث اقتضاء السياق كسابقه فالمراد به الإحسان إلى الغير دون الإحسان بمعنى إتيان الفعل حسنا ، و هو إيصال خير أو نفع إلى الغير لا على سبيل المجازاة و المقابلة كأن يقابل الخير بأكثر منه و يقابل الشرّ بأقلّ منه ـ كما تقدّم ـ و يوصل الخير إلى الغير متبرّعا به ابتداء .

و الإحسان على مافيه من إصلاح حال من أذلّته المسكنة و الفاقة أواضطرّته النوازل ، و ما فيه من نشر الرحمة و إيجاد المحبّة يعود محمود أثره إلى نفس المحسن بدوران الثروة في المجتمع و جلب الأمن و السلامة بالتحبيب .

و قوله : « و إيتاء ذي القربى » أي إعطاء المال لذوي القرابة و هو من أفراد الإحسان خصّ بالذكر ليدلّ على مزيد العناية بإصلاح هذا المجتمع الصغير الذي هو السبب بالحقيقة لانعقاد المجتمع المدنيّ الكبير كما أنّ مجتمع الازدواج الذي هو أصغر بالنسبة إلى مجتمع القرابة سبب مقدّم مكوّن له فالمجتمعات المدنيّة العظيمة إنّما ابتدأت من مجتمع بيتيّ عقده الازدواج ثمّ بسطه التوالد و التناسل و وسّعه حتّى صار قبيلة و عشيرة ولم يزل يتزايد و يتكاثر حتّى عادت اُمّة عظيمة فالمراد بذي القربى الجنس دون الفرد و هو عامّ لكلّ قرابة كما ذكروه .

و في التفسير المأثور عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ المراد بذي القربى الإمام من قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله ، و المراد بالإيتاء إعطاء الخمس الّذي فرضه الله سبحانه في قوله : « و اعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه و للرسول و لذي القربى و اليتامى و المساكين » الآية الأنفال : ٤١ وقد تقدّم تفسيرها .

و لعلّ التعبير بالإفراد حيث قيل : « ذي القربى » ولم يقل : ذوي القربى أواُولي القربى كما في قوله: « وإذا حضر القسمة اُولوا القربى واليتامى والمساكين » النساء : ٨ وقوله : « وآتى المال على حبّه ذوي القربى واليتامى والمساكين » البقرة: ١٧٧ يؤيّد ذلك .

و احتمال إرادة الجنس من ذي القربى يبعّده ما وقع في سياق آية الخمس من ذكر اليتامى والمساكين معه بصيغة الجمع مع عدم ظهور نكتة يختصّ بها ذوالقربى أو اليتامى والمساكين تقضي بالفرق .

على أنّ الآية لا قرينة واضحة فيها على كون المراد بالإيتاء هو الإحسان ثمّ بالإحسان مطلق الإحسان . والله أعلم .

قوله تعالى : «و ينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلّكم تذكرون»

قال في المفردات : الفحش والفحشاء والفاحشة ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال . انتهى ولعلّ الأصل في معناه الخروج عن الحدّ فيما لاينبغي يقال : غبن فاحش أي خارج عن حدّ التحمّل والصبر والسكوت .

والمنكر ما لايعرفه الناس في مجتمعهم من الأعمال الّتي تكون متروكة عندهم لقبحها أو إثمها كالمواقعة أو كشف العورة في مشهد من الناس في المجتمعات الإسلاميّة .

والبغي الأصل في معناه الطلب و كثر استعماله في طلب حقّ الغير بالتعدّي عليه فيفيد معنى الاستعلاء والاستكبار على الغير ظلما وعتوّا ، وربّما كان بمعنى الزنا والمراد به في الآية هو التعدّي على الغير ظلما .

و هذه الثلاثة أعني الفحشاء والمنكر والبغي و إن كانت متّحدة المصاديق غالبا فكلّ فحشاء منكر ، و غالب البغي فحشاء و منكر لكنّ النهي انما تعلّق بها بما لها من العناوين لما أنّ وقوع الأعمال بهذه العناوين في مجتمع من المجتمعات يوجب ظهور الفصل الفاحش بين الأعمال المجتمعة فيه الصادرة من أهله فينقطع بعضها من بعض و يبطل الالتيام بينها و يفسد بذلك النظم و ينحلّ المجتمع في الحقيقة وإن كان على ساقه صورة ، وفي ذلك هلاك سعادة الأفراد .

فالنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي أمر بحسب المعنى باتّحاد مجتمع تتعارف أجزاؤه و تتلاءم أعماله لا يستعلي بعضهم على بعض بغيا ، ولا يشاهد بعضهم من بعض إلّا الجميل الّذي يعرفونه لافحشاء ولامنكرا وعندذلك تستقرّ عليهم الرحمة والمحبّة والألفة و ترتكز فيهم القوّة والشدّة ، وتهجرهم السخطة والعداوة والنفرة و كلّ خصلة سيّئة تؤدّي إلى التفرّق والتهلكة .

ثمّ ختم سبحانه الآية بقوله : «يعظكم لعلّكم تذكّرون» أي تتذكّرون فتعلمون أنّ الّذي يدعوكم إليه فيه حياتكم وسعادتكم .

قوله تعالى : « وأوفوا بعهدالله إذا عاهدتم ولاتنقضوا الأيمان بعدتوكيدها» الخ قال في المفردات : العهد حفظ الشيء و مراعاته حالا بعد حال ، وسمّي الموثق

الّذي يلزم مراعاته عهدا. قال : وعهدفلان إلىفلان يعهد أيألقى إليه العهد وأوصاه بحفظه . انتهى .

و ظاهر إضافة العهد إلى الله تعالى في قوله : « و أوفوا بعهد الله » أنّ المراد به هو العهد الّذي يعاهد فيه الله على كذا دون مطلق العهد و يأتي نظير الكلام في نقض اليمين .

وقوله : « ولاتنقضوا الأيمان بعدتوكيدها» نقض اليمين نكثه ومخالفة مقتضاه والمراد باليمين هو اليمين بالحلف بالله سبحانه كأنّ ما عدا ذلك ليس بيمين والدليل عليه قوله بعد : « وقد جعلتم الله عليكم كفيلا » .

والمراد بتوكيدها إحكامها بالقصد والعزم و كونها لأمرراجح بخلاف قولهم: لاوالله وبلى والله وغيره من لغو الأيمان فالتوكيد في هذه الآية يفيد مايفيده التعقيد في قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم و لكن يؤاخذكم بما عقّدتم الأيمان » المائدة : ٨٩ .

و نقض اليمين بحسب الاعتبار أشنع من نقض العهد وإن كانا منهيّا عنهماجميعا على أنّ العناية بالحلف في الشرع الإسلاميّ أكثر كما في باب القضاء .

و توضيح شناعة نقضه أنّ حقيقة معنى اليمين إيجاد ربط خاصّ بين النسبة الكلاميّة من خبر أو إنشاء وبين أمر ذي بال شريف بحيث يستوجب بطلان النسبة من جهة ظهور كذبه إن كان خبرا و مخالفة مقتضاه إن كان عزما أو أمرا أو نهيا كقولنا : والله لأفعلن كذا و بالله عليك افعل أو لا تفعل كذا أن يذهب بذلك ما يعتقده المقسم من الكرامة والعزّة للمقسم به فيؤل الأمر إلى أنّ المقسم به بماله من الكرامة والعزّة هوالمسؤل عن صحّة النسبة الكلاميّة والمقسم هوالمسؤل عندالمقسم به بما علّق صحّة النسبة على كرامته و عزّته كمن يعقد عقدا أويتعهّد عملا ثمّ يعطي لمن عاقده أو تعهّد له موثقا يثق به من مال أو ولد أو غير ذلك أو يضمن له ذلك شريف بشرافته .

و بهذا يظهر معنى قوله تعالى : « وقد جعلتم الله عليكم كفيلا » فإنّ الحالف

إذا قال : و الله لأفعلنّ كذا أولأتركنّ كذا فقد علّق ما حلف عليه نوعا من التعليق على الله سبحانه وجعله كفيلا عنه في الوفاء بما عقد عليه اليمين فإن نكث ولم يف كان لكفيله أن يؤدّيه إلى الجزاء والعقوبة ففي نكث اليمين إهانة و إزراء بساحة العزّة والكرامة مضافا إلى ما في نقض اليمين والعهد معا من الانقطاع والانفصال عنه سبحانه بعد توكيد الاتّصال .

فقوله : « وقد جعلتم الله » الخ حال من ضمير الجمع في قوله : « ولاتنقضوا» و قوله : « والله عليم بما تفعلون » في معنى تأكيد النهي بأنّ العمل مبغوض و هو به عليم .

قوله تعالى : « ولا تكونوا كالّتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثاً » إلى آخر الآية النقض و يقابله الإبرام إفساد ما اُحكم من حبل أو غزل بالفتل فنقض الشيء المبرم كحلّ الشيء المعقود ، والنكث النقض قال في المجمع : و كلّ شيء نقض بعد الفتل فهو أنكاث حبلا كان أو غزلا ، والدخل بفتحتين في الأصل كلّ ما دخل الشيء وليس منه ، ويكنّى به عن الدغل والخدعة والخيانة كما قيل ، وأربى أفعل من الربا و هو الزيادة .

و قوله : « ولاتكونوا كالّتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثا» في معنى التفسير لقوله في الآية السابقة: « ولاتنقضوا الأيمان بعد توكيدها » وهو تمثيل بمرأة تغزل الغزل بقوّة ثمّ تعود فتنقض ماأتعبت نفسها فيهوغزلته من بعد قوّة و تجعله أنكاثا لا فتل فيه ولا إبرام .

و نقل عن الكلبيّ أنّها امرأة حمقاء من قريش كانت تغزل مع جواريها إلى انتصاف النهار ثم تأمرهنّ أن ينقضن ما غزلن ولا يزال ذلك دأبها ، و اسمها ريطة بنت عمرو بن كعب بن سعد بن تميم بن مرّة ، و كانت تسمّى خرقاء مكّة .

و قوله : « تتّخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون اُمّة هي أربى من اُمّة » أي تتّخذون أيمانكم وسيلة للغدر و الخدعة و الخيانة تطيّبون بها نفوس الناس ثمّ تخونون و تخدعونهم بنقضها ، و إنّما يفعلون ذلك لتكون اُمّة - و هم الحالفون -

أربى و أزيد سهما من زخارف الدنيا من اُمّة ـ وهم المحلوف لهم ـ .

فالمراد بالدخل وسيلته من تسمية السبب باسم المسبّب و « أن تكون اُمّة » مفعول له بتقدير اللام والكلام نوع بيان لنقض اليمين أولكونهم كالّتي نقضت غزلها من بعدقوّة أنكاثا ، و محصّل المعنى أنّكم كمثلها إذ تتّخذون أيمانكم دخلا بينكم فتؤكّدونها و تعقدونها ثمّ تخونون و تخدعون بنقضها ونكثها والله ينهاكم عنه .

وذكر بعضهم أنّ قوله: «تتّخذون أيمانكم»الخ جملة استفهاميّة محذوفة الأداة والاستفهام للإنكار .

و قوله : « إنّما يبلوكم الله به » الخ أي إنّ ذلك امتحان إلهيّ يمتحنكم به و اُقسم ليبيّننّ لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون فتعلمون عند ذلك ما حقيقة ما أنتم عليه اليوم من التكالب على الدنيا وسلوك سبيل الباطل لإماطة الحقّ ودحضه و يتبيّن لكم يومئذ من هو الضالّ و من هو المهتدي .

قوله تعالى : « ولو شاء الله لجعلكم اُمّة واحدة ولكن يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء » الخ لمّا انجرّ الكلام إلى ذكر اختلافهم عقّب ذلك ببيان أنّ اختلافهم ليس بناقض للغرض الإلهيّ في خلقهم ولا أنّهم معجزون له سبحانه ولو شاء لجعلهم اُمّة واحدة لا اختلاف بينهم و لكنّ الله سبحانه جعلهم مختلفين بالهداية والإضلال فهدى قوما و أضلّ آخرين .

و ذلك أنّه تعالى وضع سعادة الإنسان و شقاءه على أساس الاختيار وعرّفهم الطاعة المفضية إلى غاية السعادة والمعصية المؤدّية إلى غاية الشقاء فمن سلك مسلك المعصية و اجتاز للضلال جازاه الله ذلك ، و من ركب سبيل الطاعة و اختار الهدى جازاه الله ذلك وسيسألهم جميعا عمّا عملوا واختاروا .

وبما تقدّم يظهر أنّ المراد بجعلهم اُمّة واحدة رفع الاختلاف من بينهم وحملهم على الهدى و السعادة ، و بالإضلال و الهداية ما هو على سبيل المجازاة لاالضلال و الهدى الابتدائيّان فإنّ الجميع على هدى فطريّ فالّذي يشاء الله ضلاله فيضلّه هو من اختار المعصية على الطاعة من غير رجوع ولاندم ، والّذي شاءالله هداه

فهداه هو من بقي على هداه الفطري و جرى على الطاعة أوتاب و رجع عن المعصية صراطا مستقيما وسنّة إلهيّةولن تجد لسنّة الله تبديلا ولن تجد لسنّة الله تحويلا .

و أنّ قوله : « و لتسألنّ عمّا كنتم تعملون » لدفع مايسبق إلى الوهم أنّ استناد الضلال و الهدى إليه سبحانه يبطل تأثير اختيارهم في ذلك و تبطل بذلك الرسالة وتلغو الدعوة فاُجيب بأنّ السؤال باق على حاله لما أنّ اختياركم لايبطل بذلك بل الله سبحانه يمدّ لكم من الضلال و الهدى ماأنتم تختارونه بالركون إلى معصيته أو بالإقبال إلى طاعته .

قوله تعالى : « ولا تتّخذوا أيمانكم دخلا بينكم فتزلّ قدم بعد ثبوتها » إلى آخر الآية قال في المفردات : الصدود والصدّ قديكون انصرافا عن الشيء وامتناعا نحو «يصدّون عنك صدودا» وقد يكون صرفاً ومنعاً نحو «وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدّهم عن السبيل » انتهى .

والآية نهي عن اتخاذ الأيمان دخلا بعد النهي عن أصل نقض الأيمان لأنّ لخصوص اتّخاذها دخلامفسدة مستقلّة هي ملاك النهي غير المفسدة الّتي لأصل نقض الأيمان وقدأشار إلى مفسدة أصل النقض بقوله : « وقد جعلتم الله عليكم كفيلا » الخ ويشير في هذه الآية إلى مفسدة اتّخاذهادخلا بقوله :« فتزلّ قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم » .

والملاكان - كما هوظاهر - متغايران نعم أحدهما كالمقدّمة للآخر كما أنّ نقض الأيمان كالمقدّمة لاتّخاذها دخلا فإنّ الإنسان إذا نقض اليمين لسبب من الأسباب لأوّل مرّة هان عليه أمر النقض ومهّد ذلك السبيل إلى النقض ثانيا و ثالثاً وجعل الحلف ثمّ النقض وسيلة خدعة وخيانة فلا يلبث دون أن تكون حليف دغل وخدعة وخيانة وغرورومكرو كيد و كذب وزور لايبالي ماقال ومافعل ويعود جرثومة فساد يفسد المجتمع الإنسانيّ أينما توجّه ، ويقع في سبيل غير سبيل الله الّذي خطّته الفطرة السليمة .

و كيف كان فظاهر قوله : « ولا تتّخذوا أيمانكم دخلا بينكم » نهي استقلاليّ

عن الخدعة باليمين بعد النهي الضمني عنه في الآية السابقة، وقوله: «فتزلّ قدم بعد ثبوتها» تفريع على المنهيّ عنه دون النهي أي يتفرّع على اتّخاذها دخلا أن تزلّ قدم بعدثبوتها الخ وزلّة القدم بعد ثبوتها مثل لنقض اليمين بعدالعقد والتوكيد والزوال عن الموقف الّذي ارتكز فيه فإنّ ثبات الإنسان واستقامته على ماعزم عليه واهتمّ به من كرائم الإنسانيّة و اُصول فضائلها و عليه بناء الدين الإلهيّ، و حفظ اليمين على توكيده قدم من الأقدام الّتي يتمّ بهاهذا الأصل الوسيع، وكأنّهالذلك جيء بالقدم نكرة في قوله: «فتزلّ قدم» الخ.

وقوله: «وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم» معطوف على قوله: «تزلّ قدم» الخ و بيان نتيجته كما أنّه بيان نتيجة و عاقبة لقوله: «تتّخذوا أيمانكم دخلا» وبذلك يظهر أنّ قوله: «بما صددتم عن سبيل الله» بمنزلة التفسير لقوله: «فتزلّ قدم بعد ثبوتها».

والمراد بالصدود عن سبيل الله الإعراض و الامتناع عن السنّة الفطريّة الّتي فطرالله الناس عليها ودعت الدعوة النبويّة إليها من التزام الصدق والاستقامة ورعاية العهود والمواثيق و الأيمان والتجنّب عن الدغل والخدعة والخيانة والكذب والزور والغرور.

و المراد بذوق السوء، العذاب و قوله: «ولكم عذاب عظيم» حال عن فاعل «تذوقوا» و يمكن أن يكون المراد بذوق السوء ماينالهم من آثار الضلال السيّئة في الدنيا وقوله: «ولكم عذاب عظيم» إخبارعمّا يحلّ بهم في الآخرة هذا مايستفاد من ظاهر الآية الكريمة.

فالمعنى ولاتتّخذوا أيمانكم وسيلة دخل بينكم حتّى يؤدّيكم ذلك إلى الزوال عمّا ثبتّم عليه و نقض ماأبرمتموه، وفيه إعراض عن سبيل الله الّذي هو التزام الفطرة والتحرّز عن الغدر و الخدعة والخيانة و الدغل وبالجملة الإفساد في الأرض بعد إصلاحها، ويؤدّيكم ذلك إلى أن تذوقوا السوء و الشقاء في حياتكم الدنيا ولكم عذاب عظيم في الاُخرى.

و ذكر بعضهم أنّ الآية مختصّة بالنهي عن نقض بيعة النبيّ ﷺ على ما استقرّت عليه السنّة في صدر الإسلام ، و أنّ الآية نزلت في الّذين بايعوا النبيّ صلّى الله عليه و آله على نصرة الإسلام وأهله فنهاهم الله عن نقض تلك البيعة ، وعلى هذا فالمراد بالصدّ عن سبيل الله صرف الناس و منعهم عن اتّباع دين الله كما أنّ المراد بزلّة قدم بعد ثبوتها الردّة بعد الإسلام والضلال بعد الرشد .

و فيه أنّ السياق لا يساعد على ذلك ، و على تقدير التسليم خصوص المورد لا ينافي عموم الآية .

قوله تعالى : « ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا إنّ ما عندالله هو خيرلكم إن كنتم تعلمون » قال في المفردات : كلّ مايحصل عوضا عن شيء فهو ثمنه انتهى .

والظاهر أنّ الآية نهي عن نقض العهد بعد ما تقدّم الأمر بالوفاء به اعتناء بشأنه كما جرى مثل ذلك في نقض الأيمان ، والآية مطلقة ، والمراد بعهدالله العهد الّذي عوهد به الله مطلقا ، والمراد بالاشتراء به ثمنا قليلا بقرينة ذيل الآية أن يبدّل العهد من شيء من حطام الدنيا فينقض لنيله فسمّى المبدل منه ثمنا لأنّه عوض كما تقدّم ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « ما عندكم ينفد وماعندالله باق » في مقام التعليل لقوله في الآية السابقة : «ما عندالله هوخيرلكم» وقد وجّه بأنّ الّذي عندكم أي في الحياةالدنيا الّتي هي حياة مادّيّة قائمة على أساس التبدّل والتحوّل منعوتة بنعت الحركة والتغيّر زائل نافد ، وما عندالله سبحانه ممّا يعد المتّقين منكم باق لايزول ولايفنى والباقي خير من النافد بصريح حكم العقل .

واعلم أنّ قوله : « ماعندكم ينفد وماعندالله باق» على مافي لفظه من الإطلاق قاعدة كلّيّة غير منقوضة باستثناء ، تحتها جزئيّات كثيرة من المعارف الحقيقيّة .

قوله تعالى : « ولنجزينّ الّذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون» لمّا كان الوفاء بالعهد مستلزما للصبر على مرّ مخالفة هوى النفس في نقضه والاسترسال فيما تشتهيه ، صرف الكلام عن ذكر أجر خصوص الموفين بالعهد إلى ذكر أجر مطلق

الصابرين في جنب الله .

فقوله : « و لنجزينّ الّذين صبروا أجرهم » وعد مؤكّد على مطلق الصبر سواء كان صبرا على الطاعة أو عن المعصية أو عند المصيبة غير أنّه يجب أن يكون صبرا في جنب الله ولوجه الله فإنّ السياق لا يساعد على غيره .

و قوله : « بأحسن ما كانوا يعملون » الباء للمقابلة كما في قولنا : بعت هذا بهذا ، وليس المراد بأحسن ما كانوا يعملون الأحسن من أعمالهم في مقابل الحسن منها بأن يميّز الله سبحانه بين أعمالهم الحسنة فيقسّمها إلى حسن وأحسن ثمّ يجزيهم بأحسنها ويلغي الحسن كما ذكره بعضهم فإنّ المقام لا يؤيّده ، و آيات الجزاء تنفيه والرحمة الواسعة الإلهيّة تأباه .

وليس المراد به الواجبات والمستحبّات من أعمالهم قبال المباحات الّتي أتوا بها فإنّها لا تخلو من حسن كما ذكره آخرون .

فإنّ الكلام ظاهر في أنّ المراد بيان الأجر على الأعمال المأتيّ بها في ظرف الصبر ممّا يرتبط به ارتباطا ، و واضح أنّ المباحات الّتي يأتي بها الصابر في الله لا ارتباط لها بصبره فلا وجه لاعتبارها بين الأعمال ثمّ اختيار الأحسن من بينها .

على أنّه لا مطمع لعبد في أن يثيبه الله على ما أتى به من المباحات حتّى يبيّن له أنّ الثواب في مقابل ما أتى به من الواجبات والمستحبّات الّتي هي أحسن ممّا أتى به من المباحات فيكون ذكر الحسن مستدركا زائدا .

و من هنا يظهر أن ليس المراد به النوافل بناء على عدم الإلزام فيها فتكون أحسن ما عمل فإنّ كون الواجب مشتملا من المصلحة الموجبة للحسن على أزيد من النفل معلوم من الخطابات التشريعيّة بحيث لا يرتاب فيه .

بل المراد بذلك أنّ العمل الّذي يأتون به وله في نوعه ما هو حسن و ما هو أحسن فالله سبحانه يجزيه من الأجر على ما أتى به ما هو أجر الفرد الأحسن من نوعه فالصلاة الّتي يصلّيها الصابر في الله يجزيه الله سبحانه لها أجر الفرد الأحسن من الصلاة وإن كانت ما صلاّها غير أحسن و بالحقيقة يستدعي الصبر أن لا يناقش في

العمل ولا يحاسب ما هو عليه من الخصوصيّات المقتضية لخسّته ورداءته كما يفيده قوله تعالى : « إنّما يوفّى الصابرون أجرهم بغير حساب » .

ويستفاد من الآية أنّ الصبر في الله يوجب كمال العمل وفي قوله : « ولنجزينّهم » الخ التفات من الغيبة إلى التكلّم مع الغير كما قيل ، والّذي أظنّه أنّه رجوع الى السياق السابق في الآيات و كان سياق التكلّم مع الغير ، و إنّما الالتفات في قوله تعالى قبل بضع آيات : « إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان » والوجه فيه أنّ هذه الآية وما بعدها من الآيات المسرودة إلى هذه الغاية مشتملة على عدّة من الأوامر و النواهي الإلهيّة ، والأنسب بالأمر والنهي أن يستندا إلى أعظم مقامات مصدرهما وأقواها ليتأيّدا بذلك ، وهذه صناعة معمولة في المحاورات فيقال : إنّ الملك يأمر بكذا و إنّ مولاك يقول لك كذا ، ولا يقال : فلانا ابن فلان يأمر أو يقول .

فكان من الأنسب أن يسند هذه التكاليف إلى مقام الجلالة ، و يقال بالالتفات من التكلّم مع الغير إلى الغيبة : « إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان » الخ . و لذلك استمرّ السياق على هذا النسق في التكاليف التالية أيضا فقيل : « وأوفوا بعهدالله » الخ « إنّما يبلوكم الله » الخ « ولو شاء الله » الخ « و لا تشتروا بعهد الله » الخ « و ما عندالله باق » .

ثمّ رجع إلى السياق السابق وهو التكلم مع الغير فقال : « ولنجزينّ الّذين صبروا » وجرى على ذلك حتّى إذا بلغ قوله : « فاذا قرأت القرآن » و هو حكم التفت ثانيا فقال : « فاستعذ بالله » وأحسن مايجلّي المعنى الّذي ذكرناه قوله تعالى بعده : « و إذا بدّلنا آية مكان آية و الله أعلم بما ينزّل » حيث جمع بين الأمرين فأسند تبديل آية مكان آية إلى ضمير التكلّم والأعلميّة إلى الله عزّ اسمه .

قوله تعالى : « من عمل صالحاً من ذكر أو اُنثى و هو مؤمن فلنحيينّه حياة طيّبة » إلى آخر الآية . وعد جميل للمؤمنين إن عملوا عملا صالحا و بشرى للإناث أنّ الله لايفرّق بينهنّ و بين الذكور في قبول إيمانهنّ ولا أثر عملهنّ الصالح الّذي هو الإحياء بحياة طيّبة والأجر بأحسن العمل على الرغم ممّا بنى عليه أكثر الوثنيّة

وأهل الكتاب من اليهود والنصارى من حرمان المرءة من كلّ مزيّة دينيّة أوجلّها وحطّ مرتبتها من مرتبة الرجل ووضعها وضعا لايقبل الرفع البتّة .

فقوله : « من عمل صالحا من ذكر أو اُنثى وهو مؤمن » حكم كلّي من قبيل ضرب القاعدة لمن عمل صالحاً أيّ من كان و قد قيّده بكونه مؤمناً و هو في معنى الاشتراط فانّ العمل ممّن ليس مؤمنا حابط لايترتّب عليه أثر كماقال تعالى : «ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » المائدة : ٥ ، و قال : « وحبط ماصنعوا فيها وباطل ماكانوا يعملون » هود : ١٦ .

وقوله: « فلنحيينّه حياة طيّبة» الإحياء إلقاء الحياة في الشيء و إفاضتهاعليه فالجملة بلفظها دالّة على أنّ الله سبحانه يكرم المؤمن الّذي يعمل صالحا بحياة جديدة غير ما يشاركه سائر الناس من الحياة العامّة ، و ليس المراد به تغيير صفة الحياة فيه وتبديل الخبيثة من الطيّبة مع بقاء أصل الحياة على ماكانت عليه ولو كان كذلك لقيل : فلنطيّبنّ حياته .

فالآية نظيرة قوله : « أو من كان ميتاً فأحييناه و جعلنا له نوراً يمشي به في الناس » الأنعام : ١٢٢ ، وتفيد مايفيده من تكوين حياة ابتدائيّة جديدة .

وليس من التسمية المجازيّة لأنّ الآيات المتعرّضة لهذا الشأن ترتّب عليه آثار الحياة الحقيقيّة كقوله تعالى : « اُولئك كتب في قلوبهم الإيمان و أيّدهم بروح منه » المجادلة : ٢٢ و كقوله في آية الأنعام المنقولة آنفا : « وجعلنا له نورا يمشي به في الناس » فإنّ المرادبهذا النورالعلم الّذي يهتدي به الإنسان إلى الحقّ في الاعتقاد والعمل قطعاً .

و كما أنّ له من العلم والإدراك ماليس لغيره كذلك له من موهبة القدرة على إحياء الحقّ و إماطة الباطل ماليس لغيره ، وقد قال سبحانه : « وكان حقّاعلينا نصر المؤمنين » الروم : ٤٧ وقال : « من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فاُولئك لاخوف عليهم ولاهم يحزنون » المائدة : ٦٩ .

وهذا العلم و القدرة الحديثان يمهّدان له أن يرى الأشياء على ماهي عليها

فيقسّمها قسمين : حقّ باق و باطل فان ، فيعرض بقلبه عن الباطل الفاني الّذي هوالحياة الدنيا بزخارفها الغارّة الفتّانة ويعتزّ بعزّة الله فلايستذلّه الشيطان بوساوسه ولاالنفس بأهوائها وهوساتها ولا الدنيا بزهرتها لما يشاهد من بطلان أمتعتها وفناء نعمتها .

ويتعلّق قلبه بربّه الحقّ الّذي هو يحقّ كل حقّ بكلماته فلايريد إلّا وجهه ولايحبّ إلّا قربه ولايخاف إلّا سخطه و بعده ، يرى لنفسه حياة طاهرة دائمة مخلّدة لايدبرأمرها إلّا ربّه الغفور الودود ، ولا يواجهها في طول مسيرها إلّاالحسن الجميل فقد أحسن كلّ شيء خلقه ، ولاقبيح إلّا ماقبّحه الله من معصيته .

فهذا الإنسان يجد في نفسه من البهاء و الكمال و القوّة و العزّة و اللذّة والسرور مالايقدّر بقدر ، و كيف لا ؟ و هو مستغرق في حياة دائمة لا زوال لها و نعمة باقية لانفاد لها ولا ألم فيها ولا كدورة تكدّرها ، وخير وسعادة لاشقاء معها هذا مايؤيّده الاعتبارو ينطق به آيات كثيرة من القرآن لاحاجة إلى إيرادها على كثرتها .

فهذه آثار حيويّة لاتترتّب إلّا على حياة حقيقيّة غير مجازيّة وقد رتّبها الله سبحانه على هذه الحياة الّتي يذكرها ويخصّها بالّذين آمنوا وعملوا الصالحات فهي حياة حقيقيّة جديدة يفيضها الله سبحانه عليهم .

وليست هذه الحياة الجديدة المختصّة بمنفصلة عن الحياة القديمة المشتركة و إن كانت غيرها فإنّما الاختلاف بالمراتب لابالعدد فلايتعدّد بها الإنسان كما أنّ الروح القدسيّة الّتي يذكرها الله سبحانه للأنبياء لاتوجب لهم إلّا ارتفاع الدرجة دون تعدّد الشخصيّة .

هذا مايعطيه التدبّر في الآية الكريمة وهو حقيقة قرآنيّة و به يظهر وجه توصيفها بالطيّب في قوله : «حياة طيّبة » كأنّها ـ كما اتّضح ـ حياة خالصة لاخبث فيها يفسدها في نفسها أو في أثرها .

وللمفسّرين في الآية وجوه من التفسير :

منها : أنّ الحياة الطيّبة هي الحياة الّتي تكون في الجنّة فلاموت فيها ولا

فقر ولا سقم ولا أيّ شقاء آخر .

و منها : أنّها الحياة الّتي تكون في البرزخ و لعلّ التخصيص من حمل ذيل الآية على جنّة الآخرة .

و منها : انّها الحياة الدنيويّة المقارنة للقناعة و الرضا بما قسّم الله سبحانه فإنّها أطيب الحياة .

ومنها : أنّها الرزق الحلال إذلاعقاب عليه .

ومنها : أنّها رزق يوم بيوم .

و وجوه المناقشة فيها لاتكاد تخفى على الباحث المتدبّر فلا نطيل بإيرادها .

و قوله : « ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ماكانوا يعملون » تقدّم الكلام فيه في الآية السابقة ، و في معنى الآية قوله تعالى : « ومن عمل صالحا من ذكر أوأُنثى و هو مؤمن فأُولئك يدخلون الجنّة يرزقون فيها بغير حساب» المؤمن : ٤٠ .

قوله تعالى : «فإذا قرأت القرآن فاستعذبالله من الشيطان الرجيم» الاستعاذة طلب المعاذ ، والمعنى إذا قرأت القرآن فاطلب منه تعالى مادمت تقرؤه أن يعيذك من الشيطان الرجيم أن يغويك فالاستعاذة المأمور بها حال نفس القاري مادام يقرء وقد اُمر أن يوجدها لنفسه مادام يقرء ، و أمّا قول القاري : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم أو مايشابهه من اللفظ فهوسبب لإيجاد معنى الاستعاذة في النفس وليس بنفسها إلّا بنوع من المجاز و قد قال سبحانه : استعذ بالله ولم يقل : قل أعوذ بالله .

و بذلك يظهر أنّ قول بعضهم : إنّ المراد بالقراءة إرادتها فهي مجاز مرسل من قبيل إطلاق المسبّب و إرادة السبب لا يخلو عن تساهل .

قوله تعالى : « إنّه ليس له سلطان على الّذين آمنوا وعلى ربّهم يتوكّلون» في مقام التعليل للأمر الوارد في الآية السابقة أي استعذ بالله حين القراءة ليعيذك منه لأنّه ليس له سلطان على من آمن بالله وتوكّل عليه .

و يظهر من الآية أوّلا : أنّ الاستعاذة بالله توكّل عليه فإنّه سبحانه بدّل الاستعاذة في التعليل من التوكّل و نفى سلطانه عن المتوكّلين .

و ثانيا : أنّ الإيمان والتوكّل ملاك صدق العبوديّة كقوله تعالى لإبليس: « إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من اتّبعك من الغاوين » الحجر : ٤٢ فنفى سلطانه عن عباده وقد بدّل العباد في هذه الآية من الّذين آمنوا وعلى ربّهم يتوكّلون والاعتبار يساعد عليه فإنّ التوكّل وهو إلقاء زمام التصرّف في اُمور نفسه إلى غيره والتسليم لما يؤثره له منها أخصّ آثار العبوديّة .

قوله تعالى : « إنّما سلطانه على الّذين يتولّونه والّذين هم به مشركون » ضمائر الإفراد الثلاث للشيطان أي ينحصر سلطان الشيطان في الّذين يتّخذونه وليّاً لهم يدبّر اُمورهم كما يريد ، وهم يطيعونه ، وفي الّذين يشركون به إذ يتّخذونه وليّاً من دون الله و ربّاً مطاعا غيره فإنّ الطاعة عبادة كما يشير إليه قوله : « ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنّه لكم عدوّ مبين و أن اعبدوني » يس : ٦١ .

و بذلك يظهر أولاً أنّ ذيل الآية يفسّر صدرها ، وأنّ تولّي من لم يأذن الله في تولّيه شرك بالله وعبادة لغيره .

و ثانياً : أن لا واسطة بين التوكّل على الله ، و تولّي الشيطان و عبادته ، فمن لم يتوكّل على الله فهو من أولياء الشيطان .

و ربّما قيل : إنّ ضمير الإفراد في قوله : « والّذين هم به مشركون » راجع إليه تعالى ، و تفيد الآية حينئذ أنّ سلطانه على طائفتين : المشركين والّذين يتولّونه من الموحّدين هذا ، و لزوم اختلاف الضمائر يدفعه .

قوله تعالى : « و إذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزّل قالوا إنّما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون » إشارة إلى النسخ وحكمته ، وجواب ممّا اتّهموه ﷺ به من الافتراء على الله ، والظاهر من سياق الآيات أنّ القائلين هم المشركون وإن كانت اليهود هم المتصلّبين في نفي النسخ و من المحتمل أن تكون الكلمة ممّا تلقّفه المشركون من اليهود فكثيرا ما كانوا يراجعونهم في أمر النبيّ ﷺ .

و قوله : « وإذا بدّلنا آية مكان آية » قال في المفردات : الإبدال والتبديل

والتبدّل والاستبدال جعل شيء مكان آخر ، وهو أعمّ من العوض فإنّ العوض هو أن يصير لك الثاني بإعطاء الأوّل ، و التبديل قد يقال للتغيير مطلقا و إن لم يأت ببدله قال تعالى «فبدّل الّذين ظلموا قولا غير الّذي قيل لهم» ـ إلى أن قال ـ و قال تعالى : « فمن بدّله بعد ماسمعه » « وإذا بدّلنا آية مكان آية » و « بدّلناهم بجنّتيهم جنّتين » « ثمّ بدّلنا مكان السيّئة الحسنة » انتهى موضع الحاجة .

فالتبديل بمعنى التغيير يخالف التبديل بمعناه المعروف في أنّ مفعوله الأوّل هو المأخوذ والمطلوب بخلافه بالمعنى المعروف فمعنى قوله : « و إذا بدّلنا آية مكان آية » معناه وضعنا الآية الثانية مكان الاُولى بالتغيير فكانت الثانية المبدّلة هي الباقية المطلوبة .

وقوله : « والله أعلم بما ينزّل » كناية عن أنّ الحقّ لم يتعدّ مورده و أنّ الّذي أنزله هو الحقيق بأن ينزّل فإنّ الله أعلم به منهم ، والجملة حاليّة .

وقوله : « قالوا إنّما أنت مفتر » القول للمشركين يخاطبون النبيّ صلى الله عليه وآله و يتّهمونه بأنّه يفتري على الله الكذب فإنّ تبديل قول مكان قول ، والثبات على رأي ثمّ العدول عنه ممّا يتنزّه عنه ساحة ربّ العزّة .

وقد بالغوا في قولهم إذ لم يقولوا : افتريت في هذا التبديل والنسخ بل قالوا : «إنّما أنت مفتر» فقصروه صلى الله عليه وآله في الافتراء ، و أتوا بالجملة الاسميّة وسمّوه مفتريا ، وقد بنوا ذلك على أنّ ماجاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من سنخ واحد وهو يسند الجميع إلى ربّه و يقول : إنّما أنا نذير فإذا كان مفتريا في واحد كان مفتريا في الجميع فليس إلّا مفتريا .

وقوله : « بل أكثرهم لايعلمون» أي أكثر هؤلاء المشركين الّذين يتّهمونك بقولهم: « إنّما أنت مفتر » لايعلمون حقيقة هذا التبديل والحكمة المؤدّية إليه على ما سينكشف في الجواب أنّ الأحكام الإلهيّة تابعة لمصالح العباد ومن المصالح ما يتغيّر بتغيّر الأوضاع و الأحوال و الأزمنة فمن الواجب أن يتغيّر الحكم

بتغيّر مصلحته فينسخ الحكم الّذي ارتفعت مصلحته الموجبة له بحكم آخر حدثت مصلحته.

فأكثر هؤلاء غافلون عن هذا الأمر وأمّا الأقلّ منهم فهم واقفون على حقيقة الأمر ولو إجمالا غير أنّهم مستكبرون على الحقّ معاندون له و إنّما يلقون القول إلقاء من غير رعاية جانب الحقّ.

قوله تعالى : «قل نزّله روح القدس من ربّك بالحقّ ليثبّت الّذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين» قد تقدّمت في أوّل السورة إشارة إلى معنى الروح، و القدس الطهارة و النزاهة و الظاهر أنّ الاضافة للاختصاص أي روح طاهرة عن قذارات المادّة نزيهة عن الخطاء والغلط والضلال، وهو المسمّى في موضع آخر من كلامه تعالى بالروح الأمين، و في موضع آخر بجبريل من الملائكة قال تعالى : «نزل به الروح الأمين على قلبك» الشعراء : ١٩٤ وقال : «من كان عدوّاً لجبريل فإنّه نزّله على قلبك» البقرة : ٩٧.

فقوله : «قل نزّله روح القدس من ربّك» أمر بالجواب والأسبق إلى الذهن أن يكون الضمير راجعا إلى القرآن من جهة كونه ناسخاً أي الآية الناسخة، و يمكن أن يكون راجعا إلى مطلق القرآن، و في التعبير بالتنزيل دون الإنزال إشارة إلى التدريج.

و كان من طبع الكلام أن يقال : من ربّي لكن عدل عنه إلى قوله : «من ربّك» للدلالة على كمال العناية و الرحمة في حقّه صلّى الله عليه وآله كأنّه لا يرضى بانقطاع خطابه فيغتنم الفرصة لتكليمه أينما أمكن، و ليدلّ على أنّ المراد بالقول المأمور به إخبارهم بذلك لا مجرّد التلفّظ بهذه الألفاظ فافهم.

وقوله : «ليثبّت الّذين آمنوا» التثبيت تحكيم الثبات وتأكيده بإلقاء الثبات بعد الثبات عليهم كأنّهم بأصل إيمانهم بالله ورسوله واليوم الآخر ثبتوا على الحقّ وبتجدّد الحكم حسب تجدّد المصلحة يؤتون ثباتا على ثبات من غير أن يضعف ثباتهم الأوّل بالمضيّ

على أعمال لاتطابق مصلحة الوقت فإنّ من الواضح أنّ من أمر بسلوك سبيل لمصلحة غاية فأخذ بسلوكه عن إيمان بالآمر الهادي فقطع قطعة منه على حسب مايأمره به رعاية لمصلحة الغاية بسرعة أو بطؤ أو في ليل أو نهار ثمّ تغيّر نحو المصلحة فلولم يغيّر الآمر الهادي نحو السلوك واستمرّ على أمره السابق لضعف إيمان السالك وانسلب أركانه لكن لو أمر بنحو جديد من السلوك يوافق المصلحة ويضمن السعادة زاد إيمانه ثباتاً على ثبات .

ففي تنزيل القرآن بالنسخ و تجديد الحكم حسب تجدّد المصلحة تثبيت للّذين آمنوا و إعطاء لهم ثباتا على ثبات .

وقوله : « وهدى وبشرى للمسلمين » و هم الّذين يسلّمون الحكم لله من غير اعتراض فالآية الناسخة بالنسبة إليهم إراءة طريق وبشارة بالسعادة والجنّة .

وتفريق الآثار بتخصيص التثبيت بالمؤمنين والهدى والبشرى بالمسلمين إنّما هو لما بين الإيمان و الإسلام من الفرق فالإيمان للقلب و نصيبه التثبّت في العلم والإذعان ، والإسلام في ظاهر العمل ومرحلة الجوارح و نصيبها الاهتداء إلى واجب العمل ، والبشرى بأنّ الغاية هي الجنّة والسعادة .

و قد مرّ بعض الكلام في النسخ في تفسير قوله تعالى : « ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أومثلها » البقرة : ١٠٦ في الجزء الأوّل من الكتاب .

قوله تعالى : « ولقد نعلم أنّهم يقولون إنّما يعلّمه بشر » افتراء آخر منهم على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وهو قولهم : « إنّما يعلّمه بشر» وهو كمايلوّح إليه سياق اعتراضهم و ما ورد في الجواب عنه أنّه كان هناك رجل أعجميّ غير فصيح في منطقه عنده شيء من معارف الأديان و أحاديث النبوّة ربّما لاقاه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فاتّهموه بأنّه يأخذ ما يدّعيه وحياً منه والرجل هو الّذي يعلّمه و هو الّذي حكاه الله تعالى من قولهم : « إنّما يعلّمه بشر » و في القول إيجاز و تقديره : إنّما يعلّمه بشر و ينسب ما تعلّمه منه إلى الله افتراء عليه ، وهو ظاهر .

ومن المعلوم أنّ الجواب عنه بمجرّد أنّ لسان الرجل أعجميّ و القرآن

عربيّ مبين لا يحسم مادّة الشبهة من أصلها لجواز أن يلقي إليه المطالب بلسانه الأعجميّ ثمّ يسبكها هو صلّى الله عليه وآله ببلاغة منطقه في قالب العربيّة الفصيحة بل هذا هو الأسبق إلى الذهن من قولهم: «إنّما يعلّمه بشر» حيث عبّروا عن ذلك بالتعليم دون التلقين والإملاء والتعليم أقرب إلى المعاني منه إلى الألفاظ.

وبذلك يظهر أنّ قوله: «لسان الّذي يلحدون إليه - إلى قوله - مبين» ليس وحده جوابا عن شبهتهم بل ما يتلوه من الكلام إلى تمام آيتين من تمام الجواب.

وملخّص الجواب مأخوذا من جميع الآيات الثلاث أنّ ما اتّهمتموه به أنّ بشرا يعلّمه ثمّ هو ينسبه إلى الله افتراء إن أردتم أنّه يعلّمه القرآن بلفظه بالتلقين عليه وأنّ القرآن كلامه لا كلام الله فجوابه أنّ هذا الرجل لسانه أعجميّ وهذا القرآن عربيّ مبين.

وإن أردتم أنّ الرجل يعلّمه معاني القرآن - واللفظ لا محالة للنبيّ صلّى الله عليه وآله - وهو ينسبه إلى الله افتراء عليه فالجواب عنه أنّ الّذي يتضمّنه القرآن معارف حقّة لا يرتاب ذولبّ فيها وتضطرّ العقول إلى قبولها قد هدى الله النبيّ إليها فهو مؤمن بآيات الله إذ لو لم يكن مؤمنا لم يهده الله والله لا يهدي من لا يؤمن بآياته وإذ كان مؤمنا بآيات الله فهو لا يفتري على الله الكذب فإنّه لا يفتري عليه إلّا من لا يؤمن بآياته، فليس هذا القرآن بمفترى، ولا مأخوذا من بشر ومنسوبا إلى الله سبحانه كذبا.

فقوله: «لسان الّذي يلحدون إليه أعجميّ وهذا لسان عربيّ مبين» جواب عن أوّل شقّي الشبهة وهو أن يكون القرآن بلفظه مأخوذا من بشر على نحو التلقين والمعنى أنّ لسان الرجل الّذي يلحدون أي يميلون إليه وينوونه بقولهم: «إنّما يعلّمه بشر» أعجميّ أي غير فصيح بيّن وهذا القرآن المتلوّ عليكم لسان عربيّ مبين وكيف يتصوّر صدور بيان عربيّ بليغ من رجل أعجميّ اللسان؟

وقوله: «إنّ الّذين لا يؤمنون» إلى آخر الآيتين جواب عن ثاني شقّي الشبهة وهو أن يتعلّم منه المعاني ثمّ ينسبها إلى الله افتراء.

و المعنى أنّ الّذين لا يؤمنون بآيات الله و يكفرون بها لا يهديهم الله إليه و إلى معارفه الحقّة الظاهرة ولهم عذاب أليم ، و النبيّ صلى الله عليه و آله مؤمن بآيات الله لأنّه مهديّ بهداية الله ، و إنّما يفتري الكذب و ينسبه إلى الله الّذين لا يؤمنون بآيات الله و اُولئك هم الكاذبون المستمرّون على الكذب ، و أمّا مثل النبيّ صلى الله عليه و آله المؤمن بآيات الله فإنّه لا يفتري الكذب ولا يكذب فالآيتان كنايتان عن أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله مهديّ بهداية الله مؤمن بآياته و مثله لا يفتري ولا يكذب .

و المفسّرون قطعوا الآيتين عن الآية الاُولى و جعلوا الآية الاُولى هي الجواب الكامل عن الشبهة وقد عرفت أنّها لا تفي بتمام الجواب .

ثمّ حملوا قوله : « و هذا لسان عربيّ مبين » على التحدّي بإعجاز القرآن في بلاغته ، و أنت تعلم أن لا خبر في لفظ الآية عن أنّ القرآن معجز في بلاغته ولا أثر عن التحدّي ، و نهاية ما فيه أنّه عربيّ مبين لا وجه لأن يفصح عنه و يلفظه أعجميّ .

ثمّ حملوا الآيتين التاليتين على تهديد اُولئك الكفرة بآيات الله الرامين لرسوله صلّى الله عليه و آله وسلّم بالافتراء ، و وعيدهم بالعذاب الأليم ، و قلب الافتراء و الكذب إليهم بأنّهم أولى بالافتراء والكذب بما أنّهم لا يؤمنون بآيات الله فإنّ الله لم يهدهم .

ثمّ تكلموا بالبناء عليه في مفردات الآيتين بما يزيد في الابتعاد عن حقّ المعنى. وقد عرفت أنّ ذلك يؤدّي إلى عدم كفاية الجواب في حسم الإشكال من أصله .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدرّ المنثور أخرج أحمد عن عثمان بن أبي العاصي قال : كنت عند رسول الله ﷺ جالساً إذ شخص بصره فقال : أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية بهذا الموضع من السورة : « إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان ـ إلى قوله ـ تذكّرون » .

أقول : و رواه أيضاً عن ابن عبّاس عن عثمان بن مظعون رضي الله عنه .

و في المجمع وجاءت الرواية أنّ عثمان بن مظعون قال : كنت أسلمت استحياء من رسول الله ﷺ لكثرة ما كان يعرض عليّ الإسلام ولم يقرّ الإسلام في قلبي فكنت ذات يوم عنده حال تأمّله فشخص بصره نحو السماء كأنّه يستفهم شيئاً فلمّا سري عنه سألته عن حاله فقال : نعم بينا أنا اُحدّثك إذ رأيت جبرائيل في الهواء فأتاني بهذه الآية : « إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان » فقرأها عليّ إلى آخرها فقرّ الإسلام في قلبي .

و أتيت عمّه أبا طالب فأخبرته فقال : يا آل قريش اتّبعوا محمّدا ترشدوا فإنّه لا يأمركم إلّا بمكارم الأخلاق ، و أتيت الوليد بن المغيرة و قرأت عليه هذه الآية فقال : إن كان محمّد قاله فنعم ما قال ، وإن قاله ربّه فنعم ما قال . قال : فأنزل الله: « أفرأيت الّذي تولّى و أعطى قليلا وأكدى» الحديث .

و فيه عن عكرمة قال : إنّ النبيّ ﷺ قرأ هذه الآية على الوليد بن المغيرة فقال : يابن أخي أعد فأعاد فقال : إنّ له لحلاوة و إنّ له لطلاوة و إنّ أعلاه لمثمر و إنّ أسفله لمعذق و ما هو قول البشر .

و في تفسير القمّي بإسناده عن إسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام في الآية: ليس لله في عباده أمر إلّا العدل و الإحسان .

و في تفسير البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن عمرو بن عثمان قال : خرج عليّ عليه السلام على أصحابه و هم يتذاكرون المروءة فقال : أين أنتم من كتاب الله ؟ قالوا : يا أمير المؤمنين في أيّ موضع ؟ فقال : في قوله عزّ و جلّ : « إنّ الله يأمر

بالعدل و الإحسان » فالعدل الإنصاف والإحسان التفضّل .

أقول : و رواه العياشي عن عمر بن عثمان العاصي عنه عليه السلام ، و رواه في الدرّ المنثور عن ابن النجّار في تاريخه من طريق العكلّي عن أبيه عنه عليه السلام ولفظه: مرّ عليّ بن أبي طالب بقوم يتحدّثون فقال : فيم أنتم ؟ فقالوا : نتذاكر المروءة فقال : أو ما كفاكم الله عزّ وجلّ ذاك في كتابه إذ يقول الله : « إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان » فالعدل الإنصاف والإحسان التفضّل .

أقول : وقد ورد في عدّة روايات تفسير العدل بالتوحيد أو بالشهادتين وتفسير الإحسان بالولاية ، وفي اُخرى إرجاع تحريم نقض العهد بوجوب الثبات على الولاية

و في تفسير القمي في قوله تعالى : « من عمل صالحا من ذكر أو اُنثى و هو مؤمن فلنحيينّه حياة طيّبة » الآية قال ؟ قال عليه السلام : القنوع .

و في المعاني بإسناده عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قيل له : إنّ أبا الخطّاب يذكر عنك أنّك قلت : إذا عرفت الحقّ فاعمل بما شئت فقال : لعن الله أبا الخطّاب والله ما قلت هكذا و لكنّي قلت له : «إذا عرفت الحقّ فاعمل ما شئت من خير يقبل منك إنّ الله عزّ وجلّ يقول : من عمل صالحا من ذكر أو اُنثى و هو مؤمن فاُولئك يدخلون الجنّة يرزقون فيها بغير حساب » و يقول : « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى و هو مؤمن فلنحيينّه حياة طيّبة .

أقول : وهو ما قدّمناه في معنى الآية .

و في الكافي بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ـ إلى قوله ـ يتوكّلون » فقال : يا محمّد يسلّط والله من المؤمن على بدنه ولا يسلّط على دينه قد سلّط على أيّوب فشوّه خلقه ولم يسلّط على دينه ، و قد يسلّط من المؤمنين على أبدانهم ولا يسلّط على دينهم .

قلت له : قوله عزّ وجلّ : « إنّما سلطانه على الّذين يتولّونه والّذين هم به مشركون» قال : الّذين هم بالله مشركون يسلّط على أبدانهم و على أديانهم .

أقول : و رواه العيّاشي عن أبي بصير عنه عليه السلام و إرجاع ضمير « به » إلى

الله أحد المعنيين في الآية .

و في الدرّ المنثور أخرج الحاكم و صحّحه والبيهقيّ في شعب الإيمان عن ابن عبّاس في قوله : « إنّما يعلّمه بشر » قال : قالوا : إنّما يعلّم محمّداً عبدة بن الحضرميّ وهو صاحب الكتب فقال الله : « لسان الّذي يلحدون إليه أعجميّ وهذا لسان عربيّ مبين » .

و في تفسير العيّاشيّ عن محمّد بن عزامة الصير في عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنّ الله عزّ وجلّ خلق روح القدس فلم يخلق خلقاً أقرب إلى الله منها وليست بأكرم خلقه عليه فإذا أراد أمراً ألقاه إليها فألقاه إلى النجوم فجرت به قوله تعالى[1] : « ولقد نعلم أنهم يقولون إنّما يعلّمه بشر لسان الّذي يلحدون إليه » وهو لسان أبي فكيهة مولى بني الحضرميّ كان « أعجميّ » اللسان وكان قد اتّبع نبيّ الله و آمن به ، وكان من أهل الكتاب فقالت قريش : هذا والله يعلّم محمّداً علّمه بلسانه يقول الله : « و هذا لسان عربيّ مبين » .

أقول : والروايات في هذا الرجل مختلفة ففي هذه الرواية أنّه أبو فكيهة مولى بني الحضرميّ ، و في الرواية السابقة أنّه عبدة بن الحضرميّ ، و عن قتادة أنّه عبدة بن الحضرميّ و كان يسمّى مقيس ، و عن السديّ أنّه كان عبداً لبني الحضرميّ نصرانيا ، كان قد قرأ التوراة والإنجيل يقال له أبو بشر ، و عن مجاهد أنّه ابن الحضرميّ كان أعجميّاً يتكلّم بالروميّة و عن ابن عبّاس أيضا في رواية أنّه كان قينا بمكة اسمه بلعام و كان عجميّ اللسان فكان المشركون يرون رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يدخل عليه ويخرج من عنده فقالوا : إنّما يعلّمه بلعام .

والمتيقّن من مضامينها أنّه كان رجلا روميّاً مولى لبني الحضرميّ يسكن مكّة نصرانيا له خبرة بكتب أهل الكتاب رموه بأنّه يعلّم النبيّ صلى الله عليه وآله .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن جرير وابن المنذر و ابن أبي حاتم عن الضحّاك

---

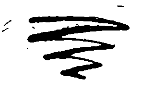
(١) هذا الذيل مذكور فى تفسير البرهان نقلا عن العياشى لكنه غير موجود فى النسخة المطبوعة اخيراً من التفسير .

في الآية قال : كانوا يقولون : إنّما يعلّمه سلمان الفارسيّ فأنزل الله : « لسان الّذي يلحدون إليه أعجميّ » .

أقول : وهو لا يلائم كون الآيات مكّيّة .

و فيه أخرج ابن الخرائطي في مساوي الأخلاق وابن عساكر في تاريخه عن عبدالله بن جراد أنّه سأل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم : هل يزني المؤمن ؟ قال : قد يكون ذلك قال : هل يسرق المؤمن ؟ قال : قد يكون ذلك قال : هل يكذب المؤمن ؟ قال : لا ثمّ أتبعها نبيّ الله صلى الله عليه وآله وسلم : « انّما يفتري الكذب الّذين لا يؤمنون » .

و في تفسير العياشي عن العبّاس بن الهلال عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه ذكر رجلا كذّابا ثمّ قال : قال الله : « إنّما يفتري الكذب الّذين لا يؤمنون » .



✿ ✿ ✿

مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ وَلكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ (١٠٦) ذلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيوٰةَ الدُّنْيا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ (١٠٧) أُولئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصارِهِمْ وَأُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ (١٠٨) لا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخاسِرُونَ (١٠٩) ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هاجَرُوا مِنْ بَعْدِ ما فُتِنُوا ثُمَّ جاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (١١٠) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجادِلُ عَنْ نَفْسِها وَتُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ (١١١) .

﴿ بيان ﴾

في الآيات وعيد على الكفر بعد الإيمان وهو الارتداد ووعد جميل للمهاجرين من بعد ما فتنوا المجاهدين الصابرين في الله ، و فيها تعرّض لحكم التقيّة .

قوله تعالى : « من كفر بالله من بعد إيمانه إلّا من اُكره » الاطمئنان السكون و الاستقرار ، و الشرح البسط قال في المفردات : أصل الشرح بسط اللحم و نحوه يقال : شرحت اللحم و شرّحته ، و منه شرح الصدر أي بسطه بنور إلهيّ و سكينة من جهة الله و روح منه قال تعالى : « ربّ اشرح لي صدري » « ألم نشرح لك صدرك » « أفمن شرح الله صدره » و شرح المشكل من الكلام بسطه و إظهار ما يخفى من معانيه . انتهى .

و قوله : « من كفر بالله من بعد إيمانه » شرط جوابه قوله : « فعليهم غضب من الله » و عطف عليه قوله : « و لهم عذاب عظيم » و ضمير الجمع في الجزاء عائد إلى اسم الشرط « من » لكونه بحسب المعنى كلّيّا ذا أفراد .

و قوله : « إلّا من اُكره و قلبه مطمئنّ بالإيمان » استثناء من عموم الشرط والمراد بالإكراه الإجبار على كلمة الكفر والتظاهر به فإنّ القلب لا يقبل الإكراه و المراد أستثني من اُكره على الكفر بعد الإيمان فكفر في الظاهر و قلبه مطمئنّ بالإيمان .

و قوله : « و لكن من شرح بالكفر صدرا » أي بسط صدره للكفر فقبله قبول رضى و وعاه ، و الجملة استدراك عن الاستثناء فيعود إلى معنى المستثنى منه فإنّ المعنى ما اُريد بقولي : « من كفر بالله من بعد إيمانه » من اُكره و قلبه مطمئنّ بالإيمان و لكن اُريد به من شرح بالكفر صدرا ، وفي مجموع الاستثناء و الاستدراك بيان كامل للشرط ، و هذه هي النكتة لاعتراض الاستثناء بين الشرط و الجزاء و عدم تأخيره إلى أن تتمّ الشرطيّة .

و قيل : قوله : « من كفر » بدل من « الّذين لا يؤمنون بآيات الله » في الآية السابقة ، وقوله : « واُولئك هم الكاذبون » جملة معترضة ، و قوله : « إلّا من اُكره » استثناء من ذلك و قوله : « ولكن من شرح » مبتدء خبره أو القائم مقام خبره قوله : « فعليهم غضب من الله » .

و المعنى ـ على هذا ـ إنّما يفتري الكذب الّذين كفروا من بعد إيمانهم إلّا من اُكره و قلبه مطمئن بالإيمان ، و عند ذلك تمّ الكلام ثمّ بدء فقال : و لكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله .

و الذوق السليم يكفي مؤنة هذا الوجه على ما به من السخافة .

قوله تعالى : « ذلك بأنّهم استحبّوا الحياة الدنيا على الآخرة و أنّ الله لا يهدي القوم الكافرين » بيان لسبب حلول غضب الله بهم وثبوت العذاب العظيم عليهم و هو أنّهم اختاروا الحياة الدنيا و هي الحياة المادّيّة الّتي لا غاية لها إلّا التمتّع

الحيواني و الاشتغال بمشتهيات النفس على الآخرة الّتي هي حياة دائمة مؤبّدة في جوار ربّ العالمين و هي غاية الحياة الإنسانيّة .

و بعبارة اُخرى هؤلاء لم يريدوا إلّا الدنيا وانقطعوا عن الآخرة و كفروا بها والله لا يهدي القوم الكافرين و إذ لم يهدهم الله ضلّوا عن طريق السعادة و الجنّة و الرضوان فوقعوا في غضب من الله و عذاب عظيم .

قوله تعالى : «اُولئك الّذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم و أبصارهم و اُولئك هم الغافلون» إشارة إلى أنّ اختيار الحياة الدنيا على الآخرة و الحرمان من هداية الله سبحانه هو الوصف الّذي يوصف به الّذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم و أبصارهم و الّذين يسمّون غافلين .

فإنّهم باختيارهم الحياة الدنيا غاية لأنفسهم و حرمانهم من الاهتداء إلى الاُخرى انقطعوا عن الآخرة وتعلّقوا بالدنيا وجعلوها غاية لأنفسهم فوقف حسّهم وعقلهم فيها دون أن يتعدّياها إلى ما وراءها وهو الآخرة فليسوا يبصرون مايعتبرون به ولا يسمعون عظة يتّعظون بها ولا يعقلون حجّة يهتدون بها إلى الآخرة .

فهم مطبوع على قلوبهم و سمعهم و أبصارهم فلا تنال قلوبهم ولا سمعهم و أبصارهم ما يدلّهم على الآخرة ، وهم غافلون عنها لا يتنبّهون لشيء من أمرها .

فظهر أنّ ما في الآية السابقة من الوصف بمنزلة المعرّف لما في هذه الآية من الطبع و من الغفلة فعدم هداية الله إيّاهم إثر ما تعلّقوا بالدنيا هو معنى الطبع و الغفلة ، والطبع صنع إلهيّ منسوب إليه تعالى فعله بهم مجازاة و الغفلة صفة منسوبة إليهم أنفسهم .

قوله تعالى : «لاجرم أنّهم في الآخرة هم الخاسرون» لأنّهم ضيّعوا رأس مالهم في الدنيا فبقوا لازاد لهم يعيشون به في اُخراهم ، وقد وقع في نظير المقام من سورة هود : «لاجرم أنّهم في الآخرة هم الأخسرون» هود: ٢٢ ولعلّ وجه التشديد هناك أنّه تعالى أضاف إلى صفاتهم هناك أنّهم صدّوا عن سبيل الله فراجع .

قوله تعالى : «ثمّ إنّ ربّك للّذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثمّ جاهدوا

وصبروا إنّ ربّك من بعدها لغفور رحيم » الفتنة في الأصل إدخال الذهب النار ليظهر جودته ثمّ استعمل في مطلق البلاء و التعذيب ، وقد كانت قريش ومشركوا مكّة يفتنون المؤمنين ليردّوهم عن دينهم ويعذّبونهم بأنواع العذاب، حتّى ربّما كانوا يموتون تحت العذاب كما فتنوا عمّاراً و أباه و اُمّه فقتل أبواه وارتدّ عمّار ظاهراً فتفصّى منهم بالتقيّة ، و في ذلك نزلت الآيات السابقة كما سيأتي إن شاء الله في البحث الروائيّ .

ومن هنا يظهر أنّ للآية اتّصالا بما قبلها من قوله : « إلّا من اُكره و قلبه مطمئنّ بالإيمان » وهي في معنى قولنا : و بعد ذلك كلّه إنّ الله غفور رحيم للّذين هاجروا من بعد م فتنوا ثمّ جاهدوا وصبروا .

فقوله : « ثمّ إنّ ربّك للّذين هاجروا من بعد ما فتنوا » وعد جميل للمهاجرين من بعد ما فتنوا بالمغفرة والرحمة يوم القيامة قبال ما اُوعد غيرهم بالخسران التامّ يومئذ وقد قيّد ذلك بالجهاد والصبر بعد المهاجرة .

و قوله : « إنّ ربّك من بعدها لغفور رحيم » بمنزلة تلخيص صدر الكلام ـ لطوله ـ ليلحق به ذيله ، و يفيد فائدة التأكيد كقولنا : زيد في الدار زيد في الدار كذا و كذا . ويفيد أنّ لما ذكر من قيود الكلام دخلا في الحكم فالله سبحانه لا يرضى عنهم إلّا أن يهاجروا ولا عن هجرتهم إلّا أن يجاهدوا بعدها ويصبروا .

قوله تعالى : « يوم تأتي كلّ نفس تجادل عن نفسها و توفّى كلّ نفس ما عملت وهم لا يظلمون » إتيان النفس يوم القيامة كناية عن حضورها عند الملك الديّان كما قال : « فإنّهم لمحضرون » الصافّات : ١٢٧ ، والضمير في قوله : « عن نفسها » للنفس ولا ضير في إضافة النفس إلى ضمير النفس فإنّ النفس ربّما يراد بها الشخص الإنسانيّ كقوله : « من قتل نفسا بغير نفس » المائدة : ٢٢ ، وربّما يراد بها التأكيد و يتّحد معناها بما تقدّمها من المؤكّد سواء كان إنسانا أو غيره ، كما يقال : الإنسان نفسه و الفرس نفسه و الحجر نفسه والسواد نفسه ، و يقال : نفس الإنسان و نفس الفرس و نفس الحجر و نفس السواد ، و قوله : « عن نفسها » المراد فيه بالمضاف

المعنى الثاني و بالمضاف إليه المعنى الأوّل ، وقد دفع التعبير بالضمير بشاعة تكرار اللفظ بالإضافة ، وفي هذا المقدار كفاية عن الأبحاث الطويلة الّتي أوردها المفسّرون .

وقوله : « يوم تأتي كلّ نفس تجادل عن نفسها » الظرف متعلّق بقوله في الآية السابقة : « لغفور رحيم » و مجادلة النفس عن نفسها دفاعها عن نفسها وقد نسيت كلّ شيء وراء نفسها على خلاف ما كانت عليه في الدنيا من التعلّق بكلّ شيء دون نفسها بنسيانها وليس ذلك إلّا لظهور حقيقة الأمر عليها وهي أنّ الإنسان لاسبيل له إلى ماوراء نفسه ، وليس له في الحقيقة إلّا أن يشتغل بنفسه .

فاليوم تأتي النفس وتحضر للحساب وهي تجادل وتصرّ على الدفاع عن نفسها بما تقدر عليه من الأعذار .

وقوله : « و توفّى كلّ نفس ماعملت وهم لايظلمون » التوفية إعطاء الحقّ تامّاً من غير تنقيص ، وقد علّق التوفية على نفس العمل إذ قيل : « ماعملت » فاُفيد أنّ الّذي اُعطيته نفس العمل من غير أن يتصرّف فيه بتغيير أوتعويض ، وفيه كمال العدل حيث لم يضف إلى مااستحقّته شيء ولا نقص منه و لذلك عقّبه بقوله : « وهم لايظلمون » .

ففي الآية إشارة :

أوّلا إلى أنّ نفساً لاتدافع يوم القيامة ولا تجادل عن غيرها بل إنّما تشتغل بنفسها لافراغ لها لغيرها كما قال : « يوم لايغني مولى عن مولى شيئاً » الدخان :٤١ وقال : « يوم لاينفع مال ولابنون » الشعراء : ٨٩ ، وقال : « يوم لابيع فيه ولا خلّة ولا شفاعة » البقرة : ٢٥٤ .

و ثانياً : إلى أنّ الجدال لاينفعها في صرف ما استحقّتها من الجزاء شيئاً فإنّ الّذي تجزاه هو عين ماعملت ولا سبيل إلى تغيير هذه النسبة و ليس من الظلم في شيء .

﴿بحث روائي﴾

في الدرّ المنثور أخرج ابن المنذروابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عبّاس قال : لمّا أراد رسول الله صلّى الله عليه و سلّم أن يهاجر إلى المدينة قال لأصحابه : تفرّقوا عنّي فمن كانت به قوّة فليتأخّر إلى آخر الليل ومن لم تكن به قوّة فليذهب في أوّل الليل فإذا سمعتم بي قد استقرّت بي الأرض فالحقوا بي .

فأصبح بلال المؤذّن وخبّاب وعمّار وجارية من قريش كانت أسلمت فأصبحوا بمكّة فأخذهم المشركون وأبوجهل فعرضوا على بلال أن يكفر فأبى فجعلوا يضعون درعا من حديد في الشمس ثمّ يلبسونها إيّاه فإذا ألبسوها إيّاه قال : أحد أحد ، و أمّا خبّاب فجعلوا يجرّونه في الشوك .

و أمّا عمّار فقال لهم كلمة أعجبتهم تقيّة ، و أمّا الجارية فوتد لها أبو جهل أربعة أوتاد ثمّ مدّها فأدخل الحربة في قبلها حتّى قتلها ثمّ خلّوا عن بلال وخبّاب و عمّار فلحقوا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخبروه بالّذي [كان] من أمرهم و اشتدّ على عمّار الّذي كان تكلّم به فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : كيف كان قلبك حين قلت الّذي قلت ؟ أكان منشرحا بالّذي قلت أم لا ؟ قال : لا . قال : و أنزل الله : « إلّا من اُكره و قلبه مطمئنّ بالإيمان» .

أقول : و الجارية المذكورة في الرواية هي سميّة اُمّ عمّار ، و كان معهم ياسر أبو عمّار ، و قيل : و كان أبوا عمّار أوّل شهيدين في الإسلام ، وقد استفاضت الروايات على قتلهما بالفتنة و إظهار عمّار الكفر تقيّة و نزول الآية فيه .

و فيه أخرج عبد الرزّاق وابن سعد وابن جرير و ابن أبي حاتم و ابن مردويه و الحاكم و صحّحه و البيهقيّ في الدلائل من طريق أبي عبيدة بن محمّد بن عمّار عن أبيه قال : أخذ المشركون عمّار بن ياسر فلم يتركوه حتّى سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و ذكر آلهتهم بخير ثمّ تركوه .

فلمّا أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : ماوراءك شيء ؟ قال : شرّ . ما تركت حتّى

نلت منك و ذكرت آلهتهم بخير قال : كيف تجد قلبك ؟ قال : مطمئنّ بالإيمان قال : إن عادوا فعد فنزلت : « إلّا من اُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان » .

و في المجمع عن ابن عبّاس و قتادة : إنّ الآية نزلت في جماعة اُكرهوا وهم عمّار و ياسر أبوه و اُمّه سميّة و صهيب و بلال و خبّاب عذّبوا و قتل أبو عمّار و اُمّه و أعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه ثمّ أخبر سبحانه رسول الله صلى الله عليه وآله فقال قوم : كفر عمّار فقال صلى الله عليه وآله كلّا إنّ عمّارا ملىء إيمانا من قرنه إلى قدمه و اختلط الإيمان بلحمه و دمه .

و جاء عمّار إلى رسول الله صلى الله عليه وآله و هو يبكي فقال صلى الله عليه وآله : ما وراءك ؟ فقال : شرّ يا رسول الله ما تركت حتّى نلت منك و ذكرت آلهتهم بخير فجعل رسول الله صلّى الله عليه وآله يمسح عينيه و يقول : إن عادوا لك فعدلهم بما قلت فنزلت الآية .

و في الدّرّ المنثور أخرج ابن سعد عن عمر بن الحكم قال : كان عمّار بن ياسر يعذّب حتّى لا يدري ما يقول ، و كان صهيب يعذّب حتّى لا يدري ما يقول ، و كان أبو فكيهة يعذّب حتّى لا يدري ما يقول ، و بلال وعامر وابن فهيرة و قوم من المسلمين وفيهم نزلت هذه الآية : « ثمّ إنّ ربّك للّذين هاجروا من بعد ما فتنوا » .

أقول : وسمّي منهم في بعض الروايات عبّاس بن أبي ربيعة و في بعضها الآخر هو و الوليد بن أبي ربيعة و الوليد بن الوليد بن المغيرة و أبو جندل بن سهيل بن عمرو و أجمع رواية في ذلك ما عن ابن عبّاس : أنّ هذه الآية نزلت فيمن كان يفتن من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله : « ثمّ إنّ ربّك للّذين هاجروا من بعد ما فتنوا » .

و في الكافي بإسناده عن أبي عمرو الزبيريّ عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : فأمّا ما فرض على القلب من الإيمان الإقرار و المعرفة و العقد و الرضا و التسليم بأن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له إلها واحدا لم يتّخذ صاحبة ولا ولدا و أنّ محمّدا عبده و رسوله ، و الإقرار بما جاء به من عندالله من نبيّ أو كتاب : فذلك ما فرض الله على القلب من الإقرار والمعرفة و هو عمله وهو قول الله عزّ وجلّ « إلّا من اُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا » .

و فيه بإسناده عن مسعدة بن صدقة قال : قيل لأبي عبدالله عليه السلام : إنّ الناس يروون أنّ عليّاً عليه السلام قال على منبر الكوفة : أيّها الناس إنّكم ستدعون إلى سبّي فسبّوني ثمّ تدعون إلى البراءة منّي فلا تبرؤوا منّي . قال : ما أكثر ما يكذبون الناس على عليّ عليه السلام ثمّ قال : إنّما قال : إنكم ستدعون إلى سبّي فسبّوني ثمّ تدعون إلى البراءة و إنّي لعلى دين محمّد ولم يقل : ولا تبرؤوا منّي .

فقال له السائل : أرأيت إن اختار القتل دون البراءة ؟ قال : والله ما ذاك عليه و ماله إلّا ما مضى عليه عمّار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكّة و قلبه مطمئنّ بالإيمان فقال له النبيّ صلّى الله عليه وآله عندها : يا عمّار إن عادوا فعد فقد أنزل الله عذرك « إلّا من اُكره و قلبه مطمئنّ بالإيمان » و أمرك أن تعود إن عادوا .

أقول : و روى هذا المعنى العيّاشيّ في تفسيره عن معمر بن يحيى بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام ، و قوله عليه السلام : «و أمرك أن تعود إن عادوا » يستفاد ذلك من الآية حيث لم يرد الاستثناء فيها من الشخص بل وردت على العنوان و هو إكراه من اطمأنّ قلبه بالإيمان ، و أمّا كونه أمراً منه تعالى كما أمر به النبيّ صلّى الله عليه وآله فلعلّ الوجه أنّ صريح الاستثناء هو الجواز و مع جواز ذلك لامساغ للإباء الّذي هو عرض النفس للقتل و إلقاؤها في التهلكة فيجامع هذا الجواز الوجوب دون الإباحة .

و في تفسير العيّاشيّ عن عمرو بن مروان قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وآله : رفع عن اُمّتي أربعة خصال : ما أخطؤا و ما نسوا وما اُكرهوا عليه ومالم يطيقوا ، و ذلك في كتاب الله : « إلّا من اُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان » .

☆☆☆

وَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ
مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَاذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا
يَصْنَعُونَ (١١٢) وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ
ظَالِمُونَ (١١٣) فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلاَلاً طَيِّباً وَ اشْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ انْ
كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (١١٤) اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا
اُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَاِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١١٥)
وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلاَلٌ وَهٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ
الْكَذِبَ اِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ (١١٦) مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ
عَذَابٌ اَلِيمٌ (١١٧) وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ
وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لٰكِنْ كَانُوا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (١١٨) ثُمَّ اِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ
عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَ اَصْلَحُوا اِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا
لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (١١٩) اِنَّ اِبْرَاهِيمَ كَانَ اُمَّةً قَانِتاً لِلّٰهِ حَنِيفاً وَ لَمْ يَكُ مِنَ
الْمُشْرِكِينَ (١٢٠) شَاكِراً لِاَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَ هَدَاهُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ(١٢١)
وَ آتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ اِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ(١٢٢) ثُمَّ أَوْحَيْنَا
اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٢٣) اِنَّمَا جُعِلَ

السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ انَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (١٢٤) ادْعُ الِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ احْسَنُ انَّ رَبَّكَ هُوَ اعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (١٢٥) وَانْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ (١٢٦) وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ الَّا بِاللّٰهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ (١٢٧) انَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ (١٢٨) .

﴿ بيان ﴾

تتمّة آيات الأحكام السابقة تذكر فيها محرّمات الأكل و محلّلاته ونهي عن التحليل والتحريم ابتداعا بغير إذن الله و ذكر بعض ما شرّع لليهود من الأحكام الّتي نسخت بعد ، و في ذلك عطف على ما تقدّم من حديث النسخ في قوله : « و إذا بدّلنا آية مكان آية » و إشارة إلى أنّ ما اُنزل على النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما هو دين إبراهيم عليه السلام المبنيّ على الاعتدال والتوحيد مرفوعا عنه ما في دين اليهود من التشديد عليهم قبال ظلمهم .

و في آخرها أمر بالعدل في المعاقبة وندب إلى الصبر والاحتساب ، و وعد جميل بالنصرة والكفاية إن اتّقوا و أحسنوا .

قوله تعالى : « ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنّة يأتيها رزقها رغدا » إلى آخر الآية الرغد من العيش هوالواسع الطيّب .

هذا مثل ضربه الله تعالى فوصف فيه قرية آتاها ما تحتاج إليه من نعم

الحياة، و أتمّ ذلك كلّه بنبيّ بعثه إليهم يدعوهم إلى ما فيه صلاح دنياهم و اُخراهم فكفروا بأنعمه و كذّبوا رسوله فبدّل الله نعمته نقمة و عذّبهم بما ظلموا بتكذيب رسوله، وفي المثل تحذير عن كفران نعمة الله بعد إذ بذلت والكفر بآياته بعد إذ أنزل.

و فيه توطئة و تمهيد لما سيذكره من محلّلات الأكل و محرّماته و ينهى عن تشريع الحلال والحرام بغير إذن الله كلّ ذلك بالاستفادة من سياق الآيات فإنّ كلّ سابقة منها تسوق النظر إلى اللاحقة.

و قيل: إنّ هذه القرية هي مكّة عذّبهم الله بالجوع سبع سنين لمّا كفروا بأنعم الله وقد وسّعها عليهم و كذّبوا رسوله و قد أرسله إليهم ابتلوا بالقحط و كان يغار عليهم قوافلهم بسخط من الله سبحانه لمّا دعا عليهم النبيّ صلى الله عليه وآله ذكره في المجمع و نسبه إلى ابن عبّاس و مجاهد و قتادة.

و فيه أن لا إشكال في أنّه في نفسه يقبل الانطباق على ما ذكر لكن سياق الآيات إنّما يلائم كونه مثلا عامّا مذكورا توطئة و تمهيداً لما بيّنّاه.

فقوله: «ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنّة يأتيها رزقها رغدا» وصف القرية بثلاثة أوصاف متعاقبة غير أنّ الأوسط منها و هي الاطمئنان كالرابط بين الطرفين فإنّ القرية إذا أمنت المخاطرات كمهاجمة الأشرار وشنّ الغارات و قتل النفوس و سبي الذراري و نهب الأموال و كذا أمنت الحوادث الطبيعيّة كالزلازل وغيرها اطمأنّت و سكنت فلم يضطرّ أهلها إلى الجلاء والتفرّق.

و من كمال اطمئنانها أن يأتيها رزقها رغدا من كلّ مكان ولا يلجأ أهلها إلى الاغتراب و قطع الفيافي و ركوب البحار و تحمّل المشاقّ البالغة في طلب الرزق و جلبه إليها.

فاتّصاف القرية بصفاتها الثلاث المذكورة: الأمن و الاطمئنان وإتيان رزقها إليها من كلّ مكان يتمّ ويكمل لها جميع النعم المادّيّة الصوريّة، وسيضيف سبحانه إليها النعم المعنويّة في الآية التالية: «ولقد جاءهم رسول منهم» فهي قرية أتمّ الله نعمه عليها و أكملها.

وقوله : « فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف » التعبير بأنعم الله وهو جمع قلّة للإشارة بها إلى الأصناف المذكورة و هي ثلاثة : الأمن و الاطمئنان و إتيان الرزق ، و الإذاقة استعارة للإيصال اليسير فإذاقة الجوع والخوف مشعر بأنّ الّذي يوصلهما قادر على تضعيف ذلك وتكثيره بما لا يقدّر بقدر كيف لا؟ وهو الله الّذي له القدرة كلّها .

ثمّ إضافة اللباس إلى الجوع و الخوف و فيها دلالة على الشمول و الإحاطة كما يشمل اللباس البدن و يحيط به ، تشعر بأنّ هذا المقدار اليسير من الجوع والخوف الّذي أذاقهم شملهم كما يشمل اللباس بدن الإنسان وهو سبحانه قادر على أن يزيد على ذلك فهو المتناهي في قهره وغلبته وهم المتناهون في ذلّتهم و هوانهم .

ثمّ ختم الآية بقوله : « بما كانوا يصنعون » للدلالة على أنّ سنّة المجازاة في الشكر والكفر قائمة على ساق .

والمعنى ضرب الله مثلا مثل قرية كان أهلها آمنين من كلّ شرّ وسوء يهدّدهم في نفوسهم و أعراضهم و أموالهم ساكنين غير مضطرّين يأتيهم رزقهم طيّبا واسعاً من كلّ مكان من غير أن يضطرّوا إلى السفر والاغتراب فكفر أهلها بهذه النعم الإلهيّة ولم يشكروه سبحانه فأنالهم الله شيئاً يسيراً من نقمته ـ بسلب هذه النعم ـ و هو الجوع و الخوف اللّذان عمّاهم و شملاهم قبال ما استمرّوا عليه بكفران الأنعم جزاء لكفرانهم .

قوله تعالى : « و لقد جاءهم رسول منهم فكذّبوه فأخذهم العذاب وهم ظالمون » وهذا هو النعمة المعنويّة الّتي أضافها إلى نعمه المادّيّة المذكورة ، و كان فيها صلاح معاشهم و معادهم و تحذير لهم من الكفران بأنعم الله و شرح ما فيه من الشؤم و الشقاء لكنّهم كذّبوا رسولهم الّذي هو منهم يعرفونه و يدرون أنّه إنّما يدعوهم لأمر إلهيّ و يهديهم إلى سبيل الرشاد و سعادة الجدّ فظلموا ذلك فأخذهم العذاب بظلمهم .

وبهذا التقرير يظهر ما في القيود المأخوذة في الآية من النكات .

قوله تعالى : « فكلوا ممّا رزقكم الله حلالا طيّباً » إلى آخر الآية تفريع على ماتحصّل من المثل نتيجة والتقدير إذا كان الحال هذا الحال وكان في كفران هذا الرزق الرغد عذاب و في تكذيب الدعوة عذاب فكلوا ممّا رزقكم الله حال كونه حلالا طيّباً أي لستم بممنوعين منه وأنتم تستطيبونه فكلوا منه واشكروا نعمة الله إن كنتم إيّاه تعبدون .

وقد ظهر بذلك :

أوّلاً : أنّ الآية مسوقة لتحليل طيّبات الرزق مطلقا فلاسبيل إلى ماذكره بعضهم أنّ المراد فكلوا ممّا رزقكم الله من الغنائم رزقا حلالا طيّبا بناء على أنّ الآية نزلت بعد وقعة بدر و المثل السابق مثل مضروب لأهل مكّة ، و المراد بالرسول الّذي كذّبوه هو النبيّ ﷺ ، وبالعذاب الّذي أخذهم هو القتل الذريع لصناديدهم يوم بدر .

و هذا كلّه ممّا لادليل عليه من طريق لفظ الآيات . على أنّه قد تأيّد سابقاً أنّها مكّيّة .

وثانياً : أنّ المراد بالحلّ والطيب كون الرزق بحيث لم يحرم منه الإنسان طبعاً وطبعه يستطيبه أي الحلّ و الطيب بحسب الطبع وذلك ملاك الحلّيّة الشرعيّة الّتي تتبع الحلّيّة بحسب الفطرة فإنّ الدين فطريّ لأنّ الله سبحانه فطر الإنسان مجهّزاً بجهاز التغذية وجعل أشياء أرضيّة من الحيوان والنبات ملائمة لقوامه يميل إليها طبعه من غير نفرة فله أن يأكل منها وهو الحلّ .

و ثالثاً : أنّ قوله : « فكلوا » أمر مقدّميّ بالنسبة إلى قوله : « و اشكروا نعمة الله » و ذكر النعمة تلويح إلى سبب الحكم فإنّ كون الشيء نعمة هو السبب في وجوب الشكر عليه .

ورابعاً : أنّ قوله : « إن كنتم إيّاه تعبدون » خطاب للمؤمنين فإنّهم هم الّذين يعبدون الله ولا يعبدون غيره ، و القصر في الجملة الّذي يدلّ عليه تقديم المفعول

على الفعل قصر القلب ، وغيرهم وهم المشركون إنّما يعبدون الأصنام والآلهة من دون الله .

وجعل الخطاب للمشركين و دعوى أنّ المراد بالعبادة في قوله . « إن كنتم إيّاه تعبدون » الإطاعة أو أنّ المعنى إن صحّ زعمكم أنّكم تقصدون بعبادتكم لآلهتكم عبادته تعالى ، لايرجع إلى طائل فإنّ جعل العبادة بمعنى الإطاعة يحتاج إلى قرينة ولا قرينة ، و المشركون لايعبدون الله سبحانه ولو بإشراكه في العبادة ولا يقصدون بعبادة آلهتهم عبادته تعالى بل ينزّهونه تعالى عن عبادتهم لكونه أجلّ من أن يناله إدراك أوينتهي إليه توجّه .

و كون الخطاب في الآية للمؤمنين يوجب كون المثل مضروبا لأجلهم ورجوع سائر الخطابات التشريعيّة فيما قبل الآية وما بعدها متوجّهة إليهم ، وربّما قيل : إنّ الخطاب لعامّة الناس أعمّ من المؤمن و الكافر وتطبيقه على الآيات لا يخلو من تكلّف و إن كان دون تخصيص الخطاب بالمشركين اشكالا .

قوله تعالى : « إنّما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اُهلّ لغير الله به فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد فإنّ الله غفوررحيم » تقدّم الكلام في معنى الآية في تفسير سورة البقرة الآية ١٧٣ وسورة المائدة الآية ٣ وسورة الأنعام الآية ١٤٥ .

و الآية بمعناها على اختلاف مافي لفظها واقعة في أربعة مواضع من القرآن في سورتي الأنعام والنحل وهما مكّيّتان من أوائل ما نزلت بمكّة و أواخرها ، و في سورتي البقرة و المائدة و هما من أوائل ما نزلت بالمدينة و أواخرها و هي تدلّ على حصر محرّمات الأكل في الأربع المذكورة : الميتة والدم ولحم الخنزير وما اُهلّ لغير الله به كما نبّه عليه بعضهم .

لكن بالرجوع إلى السنّة يظهر أنّ هذه هي المحرّمات الأصليّة الّتي عني بها في الكتاب وما سوى هذه الأربع من المحرّمات ممّا حرّمه النبيّ ﷺ بأمر من ربّه وقد قال تعالى : « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر ٧ وقد تقدّم بعض الروايات الدالّة على هذا المعنى .

قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال و هذا حرام لتفتروا على الله الكذب » الخ « ما » في قوله : « لما تصف » مصدريّة و الكذب مفعول « تصف » أي لاتقولوا هذا حلال و هذا حرام بسبب وصف ألسنتكم لغاية افتراء الكذب على الله .

و كون الخطاب في الآيات للمؤمنين - على مايؤيّده سياقها كما مرّ - أولعامّة الناس يؤيّد أن يكون المراد بقوله : «ولاتقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» النهي عن الابتداع بإدخال حلال أوحرام في الأحكام الجارية في المجتمع المعمولة بينهم من دون أن ينزل به الوحي فإنّ ذلك من إدخال ماليس من الدين في الدين وافتراء على الله و إن لم ينسبه واضعه إليه تعالى .

و ذلك أنّ الدين في عرف القرآن هو سنّة الحياة وقد تكرّر منه سبحانه قوله : « يصدّون عن سبيل الله و يبغونها عوجا » أوما يقرب منه فالدين لله ومن زاد فيه شيئاً فقدنسبه إليه تعالى افتراء عليه وإن سكت عن الإسناد أو نفى ذلك بلسانه .

و ذكر الجمهور أنّ المراد بالآية النهي عمّا كان المشركون يحلّونه كالميتة والدم وما اُهلّ لغير الله به أو يحرّمونه كالبحيرة والسائبة وغيرهما. والسياق - كما مرّ - لايؤيّده .

ثمّ قال سبحانه في مقام تعليل النهي : « إنّ الّذين يفترون على الله الكذب لايفلحون » ثمّ بيّن حرمانهم من الفلاح بقوله : « متاع قليل ولهم عذاب أليم » .

قوله تعالى : « و على الّذين هادوا حرّمنا ما قصصنا عليك من قبل » الخ المراد بقوله : « ماقصصنا عليك من قبل » - كما قيل - ماقصّه تعالى على نبيّه ﷺ في سورة الأنعام - وقد نزلت قبل سورة النحل بلا إشكال - بقوله : « وعلى الّذين هادوا حرّمنا كلّ ذي ظفر » إلى آخر الآية الأنعام : ١٤٦ .

و الآية في مقام دفع الدخل و فيها عطف على مسألة النسخ المذكورة سابقاً كأنّ قائلا يقول : فإذا كانت محرّمات الأكل منحصرة في الأربع المذكورة : الميتة و الدم ولحم الخنزير وما اُهلّ لغير الله به ، و كان ماوراءها حلالا فما هذه

الأشياء المحرّمة على بني إسرائيل من قبل ؟ هل هذا إلّا ظلم بهم ؟

فأجاب عنه بأنّا حرّمنا عليهم ذلك وما ظلمناهم في تحريمه و لكنّهم كانوا يظلمون أنفسهم فنحرّم عليهم بعض الأشياء أي إنّه كان محلّلا لهم مأذونا فيه لكنّهم ظلموا أنفسهم وعصوا ربّهم فجزيناهم بتحريمه عقوبة كماقال سبحانه في موضع آخر: « فبظلم من الّذين هادوا حرّمنا عليهم طيّبات اُحلّت لهم » الآية ، ولوأنّهم بعد ذلك كلّه رجعوا إلى ربّهم وتابوا عن معاصيهم تاب الله عليهم ورفع الحظر عنهم وأذن لهم فيما منعهم عنه إنّه لغفور رحيم .

فقد ظهر أنّ الآية متّصلة بما قبلها من حديث التحليل و التحريم ، و أنّها كالجواب عن سؤال مقدّر ، و أنّ مابعدها من قوله : « ثمّ إنّ ربّك للّذين عملوا السوء » الآية متّصل بها متمّم لمضمونها .

قوله تعالى : « ثمّ إنّ ربّك للّذين عملوا السوء بجهالة ثمّ تابوا من بعد ذلك و أصلحوا إنّ ربّك من بعدها لغفور رحيم » الجهالة و الجهل واحد وهو في الأصل مايقابل العلم لكنّ الجهالة كثيرا ماتستعمل بمعنى عدم الانكشاف التامّ للواقع وإن لم يخل المحلّ عن علم مامصحّح للتكليف كحال من يقترف المحرّمات وهو يعلم بحرمتها لكنّ الأهواء النفسانيّة تغلبه و تحمله على المعصية ولا تدعه يتفكّر في حقيقة هذه المخالفة والمعصية فله علم بما ارتكب و لذلك يؤاخذ و يعاقب على مافعل وهو مع ذلك جاهل بحقيقة الأمر ولو تبصّر تمام التبصّر لم يرتكب .

والمراد بالجهالة في الآية هذا المعنى إذلو كان المراد هوالأوّل و كان ماذكر من عمل السوء مجهولا من حيث حكمه أو من حيث موضوعه لم يكن العمل معصية حتّى يحتاج إلى التوبة فالمغفرة والرحمة .

والآية ـ كما تقدّمت الإشارة إليه ـ متّصلة بماقبلها متمّمة لمضمونهاومعنى الآيتين أنّا لم نظلم بني إسرائيل فيتحريم الطيّبات الّتي حرّمناهالهم بل همالّذين ظلموا أنفسهم حيث ارتكبوا المعاصي وأصرّوا عليهافأدّى ذلك إلى تحريمالطيّبات عليهم ، و بعد ذلك كلّه باب المغفرة و الرحمة مفتوح و إنّ ربّك للّذين عملوا السوء

أي عملوا عملا سوء وهو السيّئة بجهالة ثمّ تابوا من بعد ذلك و أصلحوا حتّى يتبيّن التوبة وتستقرّ إنّ ربّك من بعدها أي من بعد التوبة لغفور رحيم .

و في تقييد التوبة أوّلا بالإصلاح ثمّ إرجاع الضمير أخيرا إليها وحدها في قوله : « إنّ ربّك من بعدها لغفور » دلالة على أنّ شمول المغفرة و الرحمة من تبعات التوبة و أمّا الإصلاح فإنّما هو لتبيين التوبة و ظهور كونها توبة حقيقيّة ورجوعا جدّيّا لا مجرّد صورة خالية عن المعنى .

و قوله في ذيل الآية : « إنّ ربّك من بعدها » تلخيص لتفصيل قوله في صدرها : « إنّ ربّك للّذين » الخ و فائدته حفظ فهم السامع عن التشوّش و الضلال وإبراز العناية ببعديّة المغفرة و الرحمة بالنسبة إلى التوبة نظير ما مرّ من قوله : « ثمّ إنّ ربّك للّذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثمّ جاهدوا و صبروا إنّ ربّك من بعدها لغفور رحيم » .

قوله تعالى : « إنّ إبراهيم كان اُمّة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين » الآية و ما يتلوها على اتّصالها بما تقدّم من حصر محرّمات الأكل في الأربع و تحليل ماوراءها ، وهذه الآية إلى تمام أربع آيات بمنزلة التفصيل لما تقدّمها كأنّه قيل : هذا حال ملّة موسى الّتي حرّمنا فيها على بني إسرائيل بعض ما اُحلّ لهم من الطيّبات ، و أمّا هذه الملّة الّتي أنزلناها إليك فإنّما هي الملّة الّتي تحقّق بها إبراهيم فاجتباه الله و هداه إلى صراط مستقيم و أصلح بها دنياه و آخرته ، وهي ملّة معتدلة جارية على الفطرة تحلّل الطيّبات و تحرّم الخبائث يجلب العمل بها من الخير ما جلبه لإبراهيم عليه‌السلام منه .

فقوله : « إنّ إبراهيم كان اُمّة » قال في المفردات : و قوله : « إنّ إبراهيم كان اُمّة قانتا لله » أي قائما مقام جماعة في عبادة الله نحو قولهم : فلان في نفسه قبيلة انتهى و هو قريب ممّا نقل عن ابن عبّاس ، وقيل : معناه الإمام المقتدى به ، وقيل : إنّه كان اُمّة منحصرة في واحد مدّة من الزمان لم يكن على الأرض موحّد يوحّد الله غيره .

و قوله : « قانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين » القنوت الإطاعة والعبادة أو دوامها ، و الحنف الميل من الطرفين إلى حاقّ الوسط و هو الاعتدال .

قوله تعالى : « شاكراً لأنعمه اجتباه و هداه إلى صراط مستقيم » الاجتباء من الجباية و هو الجمع و اجتباء الله الإنسان هو إخلاصه لنفسه و جمعه من التفرّق في المذاهب المختلفة . و في تعقيب قوله : « شاكرا لأنعمه » بقوله : « اجتباه » الخ مفصولا إشعار بالعلّيّة و ذلك يؤيّد ما تقدّم في سورة الأعراف في تفسير قوله : « ولا تجدأكثرهم شاكرين » الأعراف :١٧،أنّ حقيقة الشكرهو الإخلاص في العبوديّة .

قوله تعالى : « و آتيناه في الدنيا حسنة و إنّه في الآخرة من الصالحين » الحسنة هي المعيشة الحسنة فقد كان عليه السلام ذا مال كثير و مروّة عظيمة .

وقد بسطنا الكلام في معنى الاجتباء في تفسير سورة يوسف عند الآية ٦ ، و في معنى الهداية والصراط المستقيم في تفسير الفاتحة عند قوله : «اهدناالصراط المستقيم» الآية ٦ وفي معنى قوله : « وإنّه في الآخرة لمن الصالحين » البقرة : ١٣٠ فراجع .

و في توصيفه تعالى إبراهيم عليه السلام بما وصفه من الصفات إشارة إلى أنّها من مواهب هذا الدين الحنيف فإن انتحل به الإنسان ساقه إلى ما ساق إليه إبراهيم عليه السلام .

قوله تعالى : « ثمّ أوحينا إليك أن اتّبع ملّة إبراهيم حنيفا و ما كان من المشركين » تكرار اتّصافه بالحنف و نفي الشرك لمزيد العناية به .

قوله تعالى : إنّما جعل السبت على الّذين اختلفوا فيه » إلى آخر الآية قال في المفردات : أصل السبت القطع ومنه سبت السير قطعه ، وسبت شعره حلقه ، و أنفه اصطلمه ، و قيل : سمّي يوم السبت لأنّ الله تعالى ابتدء بخلق السماوات و الأرض يوم الأحد فخلقها في ستّة أيّام كما ذكره فقطع عمله يوم السبت فسمّي بذلك .

و سبت فلان صار في السبت ، و قوله : « يوم سبتهم شرّعا » قيل : يوم قطعهم للعمل « و يوم لا يسبتون » قيل : معناه لا يقطعون العمل و قيل : يوم لا يكونون في

السبت و كلاهما إشارة إلى حالة واحدة ، وقوله : « إنّما جعل السبت » أي ترك العمل فيه « و جعلنا نومكم سباتا » أي قطعا للعمل و ذلك إشارة إلى ما قال في صفة الليل : « لتسكنوا فيه » انتهى .

فالمراد بالسبت على ما ذكره نفس اليوم لكن معنى جعله جعل ترك العمل فيه وتشريعه ، ويمكن أن يكون المراد به المعنى المصدريّ دون اليوم المجعول فيه ذلك كما هو ظاهر قوله : « تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم و يوم لا يسبتون لا تأتيهم » الأعراف : ١٦٣ .

و كيف كان فقد كان من طبع الكلام أن يقال : إنّما جعل السبت للّذين ، حتّى يفيد نوعا من الاختصاص والملك وأنّ الله شرّع لهم في كلّ اُسبوع أن يقطعوا العمل يوما يفرغون فيه لعبادة ربّهم و هو يوم السبت كما جعل للمسلمين في كلّ اُسبوع يوما يجتمعون فيه للعبادة والصلاة وهو يوم الجمعة .

فقوله : « إنّما جعل السبت على الّذين اختلفوا فيه » بتعدية جعل بعلى دون اللام من قبيل قولهم : لي عليك دين وهذا عليك لا لك فتفيد معنى التكليف والتشديد والابتلاء أي إنّما جعل للتشديد عليهم و ابتلائهم و امتحانهم فقد كان هذا الجعل عليهم لا لهم كما انجرّ أمرهم فيه إلى لعن طائفة منهم ومسخ آخرين وقد اُشير إلى ذلك في سورة البقرة الآية ٦٥ و سورة النساء الآية ٤٧ .

والأنسب على هذا أن يكون المراد بقوله : « اختلفوا فيه » أي في السبت اختلافهم فيه بعد التشريع فإنّهم تفرّقوا فيه فرقا ممّن قبله وممّن ردّه وممّن احتال للعمل فيه على ما اُشير إلى قصصهم في سور البقرة والنساء والأعراف لا اختلافهم فيه قبل التشريع بأن يعرض عليهم أن يسبتوا في كلّ اُسبوع يوما للعبادة ثمّ يجعل ذلك اليوم هو الجمعة فيختلفوا فيه فيجعل عليهم يوم السبت كما وقع في بعض الروايات .

والمعنى إنّما جعل يوم السبت أو قطع العمل للعبادة يوما في كلّ اُسبوع تشديداً وابتلاء و فتنة و كلفة على اليهود الّذين اختلفوا فيه بعد تشريعه بين من قبله

و من ردّه ومن احتال فيه للعمل مع التظاهر بقبوله و إنّ ربّك ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون .

وبالبناء على هذا يكون وزان الآية وزان قوله السابق : « وعلى الّذين هادوا حرّمنا » الخ في أنّها في معنى الجواب عن سؤال مقدّر عطفا على مامرّ من حديث النسخ ، والتقدير و أمّا جعل السبت لليهود فإنّما جعل لا لهم بل عليهم ليبتليهم الله ويفتنهم به ويشدّد عليهم كما قدتكرّر نظائره فيهم لكونهم عاتين معتدين مستكبرين وبالجملة الآية ناظرة إلى الاعتراض بتشريع بعض الأحكام غير الفطريّة على اليهود ونسخه في هذه الشريعة .

و إنّما لم يضمّ إلى قوله سابقا : « وعلى الّذين هادوا حرّمنا » الخ لكون مسألة السبت مغايرة لسنخ مسألة تحليل الطيّبات و استثناء محرّمات الأكل و قد عرفت أنّ الكلام على اتّصاله من قوله : « و على الّذين هادوا » إلى قوله : « و ما كان من المشركين » سبع آيات تامّة ثمّ اتّصلت بها هذه الآية و هي ثامنتها الملحقة بها .

و من هنا يظهر الجواب عمّا اعترض به أنّ توسيط جعل السبت بين حكاية أمر النبيّ صلى الله عليه وآله باتّباع ملّة إبراهيم عليه السلام وبين أمره صلى الله عليه وآله بالدعوة إليها و بعبارة اُخرى وقوع قوله : « إنّما جعل السبت » الخ بين قوله : « ثمّ أوحينا إليك » الخ وقوله : « ادع إلى سبيل ربّك » الخ كالفصل بين الشجر ولحائه .

ومحصّل الجواب أنّ قوله : « ثمّ أوحينا إليك أن اتّبع ملّة إبراهيم » الآية من تمام السياق السابق ، وقوله : « إنّما جعل السبت » الآية متّصل بما تقدّمه كما عرفت ، وأمّا قوله : « ادع إلى سبيل ربّك » الآية فهو استئناف و أمر بالدعوة إلى سبيل الله بفنون الخطاب لا إلى ملّة إبراهيم حتّى يتّصل بالآية السابقة نوع اتّصال و إن كان سبيل الله هو ملّة إبراهيم بعينها لكن للّفظ حكم و للمعنى بحسب المآل حكم آخر فافهم

وللقوم في تفسير الاختلاف اختلاف عميق فمنهم من قال : إنّ المراد إنّما جعل

السبت على الّذين اختلفوا على نبيّهم فيه حيث أمرهم بتعظيم الجمعة فعدلوا عنه وأخذوا السبت فجعله الله عليهم تشديدا فالاختلاف اختلاف سابق على الجعل لا لاحق به و ربّما جعل « في » للتعليل فإنّ الاختلاف على هذا لم يقع في السبت بل من أجل السبت .

و ربّما قيل : الاختلاف بمعنى المخالفة فإنّهم خالفوا بينهم في السبت ولم يختلفوا فيه .

و ربّما قيل : إنّهم اُمروا باتّخاذ الجمعة من غير تعيين و وكل ذلك إلى اجتهادهم فاختلفت أحبارهم في تعيينه ولم يهدهم الله إليه و وقعوا في السبت .

و ربّما قيل : إنّ المراد أنّهم اختلفوا فيما بينهم في شأن السبت فطائفة منهم فضّلته على الجمعة و طائفة منهم عكست الأمر و فضّلت الجمعة عليه . إلى غير ذلك ممّا قيل ، والأصل في ذلك ما ورد في بعض الروايات من القصّة .

و أنت خبير بأنّ شيئاً من الأقوال لا ينطبق على لفظ الآية ذاك الانطباق فالمصير إلى ما قدّمناه .

قوله تعالى : «ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هي أحسن » إلى آخر الآية لا شكّ في أنّه يستفاد من الآية أنّ هذه الثلاثة : الحكمة والموعظة والمجادلة من طرق التكليم والمفاوضة فقد اُمر بالدعوة بأحد هذه الاُمور فهي من أنحاء الدعوة و طرقها و إن كان الجدال لا يعدّ دعوة بمعناها الأخصّ .

وقد فسّرت الحكمة ـ كما في المفردات ـ بإصابة الحقّ بالعلم والعقل، والموعظة كما عن الخليل ـ بأنّه التذكير بالخير فيما يرقّ له القلب ، والجدال ـ كما في المفردات ـ بالمفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة .

والتأمّل في هذه المعاني يعطي أنّ المراد بالحكمة ـ والله أعلم ـ الحجّة الّتي تنتج الحقّ الّذي لا مرية فيه ولا وهن ولا إبهام والموعظة هو البيان الّذي تلين به النفس و يرقّ له القلب لما فيه من صلاح حال السامع من الغبر والعبر وجميل الثناء و محمود الأثر و نحو ذلك .

والجدال هو الحجّة الّتي تستعمل لفتل الخصم عمّا يصرّ عليه و ينازع فيه من غير أن يريد به ظهور الحقّ بالمؤاخذة عليه من طريق ما يتسلّمه هو والناس أو يتسلّمه هو وحده في قوله أو حجّته .

فينطبق ما ذكره تعالى من الحكمة والموعظة والجدال بالترتيب على ما اصطلحوا عليه في فنّ الميزان بالبرهان والخطابة والجدل .

غير أنّه سبحانه قيّد الموعظة بالحسنة والجدال بالّتي هي أحسن ففيه دلالة على أنّ من الموعظة ما ليست بحسنة و من الجدال ما هو أحسن و ما ليس بأحسن ولا حسن ، والله تعالى يأمر من الموعظة بالموعظة الحسنة و من الجدال بأحسنه .

و لعلّ ما في ذيل الآية من التعليل بقوله : « إنّ ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين » يوضح وجه التقييد فمعناه أنّه سبحانه أعلم بحال أهل الضلال في دينه الحقّ ، وهو أعلم بحال المهتدين فيه فهو يعلم أنّ الّذي ينفع في هذا السبيل هو الحكمة والموعظة الحسنة والجدال الأحسن لاغير .

والاعتبار الصحيح يؤيّد ذلك فإنّ سبيله تعالى هو الاعتقاد الحقّ والعمل الحقّ و من المعلوم أنّ الدعوة إليه بالموعظة مثلا ممّن لا يتّعظ بما يعظ به دعوة عملا إلى خلاف ما يدعو إليه القول ، والدعوة إليه بالمجادلة مثلا بالمسلّمات الكاذبة الّتي يتسلّمها الخصم لإظهار الحقّ إحياء لحقّ بإحياء باطل و إن شئت فقل : إحياء حقّ بإماتة حقّ إلّا أن يكون الجدال على سبيل المناقضة .

و من هنا يظهر أنّ حسن الموعظة إنّما هو من حيث حسن أثره في الحقّ الّذي يراد به بأن يكون الواعظ نفسه متّعظا بما يعظ و يستعمل فيها من الخلق الحسن ما يزيد في وقوعها من قلب السامع موقع القبول فيرقّ له القلب ويقشعرّ به الجلد و يعيه السمع و يخشع له البصر .

و يتحرّز المجادل ممّا يزيد في تهييج الخصم على الردّ والعناد و سوقه إلى المكابرة واللجاج ، و استعمال المقدّمات الكاذبة و إن تسلّمها الخصم إلّا في المناقضة و يحترز سوء التعبير والإزراء بالخصم و بما يقدّسه من الاعتقاد والسبّ والشتم وأيّ

جهالة أخرى فإنّ في ذلك إحياء للحقّ بإحياء الباطل أي إماتة الحقّ كما عرفت.

والجدال أحوج إلى كمال الحسن من الموعظة و لذلك أجاز سبحانه من الموعظة حسنتها ولم يجز من المجادلة إلاّ الّتي هي أحسن .

ثمّ إنّ في قوله : « بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالّتي هي أحسن » أخذا بالترتيب من حيث الأفراد فالحكمة مأذون فيها بجميع أفرادها ، و الموعظة منقسمة إلى حسنة وغير حسنة و المأذون فيها منهما هي الموعظة الحسنة ، و المجادلة منقسمة إلى حسنة وغير حسنة ثمّ الحسنة إلى الّتي هي أحسن وغيرها والمأذون فيها منها الّتي هي أحسن ، و الآية ساكتة عن توزيع هذه الطرق بحسب المدعوّين بالدعوة فالملاك في استعمالها من حيث المورد حسن الأثر وحصول المطلوب و هو ظهور الحقّ .

فمن الجائز أن يستعمل في مورد جميع الطرق الثلاث و في آخر طريقان أو طريق واحد حسب ماتستدعيه الحال ويناسب المقام .

و منه يظهر أنّ قول بعضهم إنّ ظاهر الآية أن يجمع ﷺ في دعوته بين الطرق الثلاث ليس في محلّه إذ لادليل على لزوم الجمع بينها بالنسبة إلى كلّ مدعوّ وأمّا بالنسبة إلى جميع المدعوّين فهو حاصل .

وكذا ماذكره بعضهم أنّ الطرق الثلاث المذكورة في الآية مترتّبة حسب ترتّب أفهام الناس في استعدادها لقبول الحقّ فمن الناس الخواصّ وهم أصحاب النفوس المشرقة القويّة الاستعداد لإدراك الحقائق العقليّة و شديدة الانجذاب إلى المبادي العالية وكثيرة الاُلفة بالعلم و اليقين فهؤلاء يدعون بالحكمة و هي البرهان .

و منهم عوامّ و هم أصحاب نفوس كدرة و استعداد ضعيف مع شدّة اُلفتهم بالمحسوسات وقوّة تعلّقهم بالرسوم والعادات قاصرة عن تلقّي البراهين من غير أن يكونوا معاندين للحقّ وهؤلاء يدعون بالموعظة الحسنة .

و منهم أصحاب العناد و اللجاج الّذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحقّ

ويكابرون ليطفؤا نورالله بأفواههم رسخت في نفوسهم الآراء الباطلة ، و غلب عليهم تقليد أسلافهم في مذاهبهم الخرافيّة لاينفعهم المواعظ والعبر، ولا يهديهم سائق البراهين وهؤلاء هم الّذين اُمر بمجادلتهم بالّتي هي أحسن .

و فيه أنّه لايخلو من دقّة لكن لاينتج اختصاص كلّ طريق بما يناسبه من مرتبة الفهم فربّما انتفع الخواصّ بالموعظة والمجادلة ، وربّما انتفعت العوامّ وهم اُلفاء العادات و الرسوم بالمجادلة بالّتي هي أحسن ، ولا دلالة في لفظ الآية على ما ذكر من التخصيص .

و كذا ما ذكره بعضهم أنّ المجادلة بالّتي هي أحسن ليست من الدعوة في شيء بل الغرض منها شيء آخر مغاير لها و هو الإلزام و الإفحام . قال : و لذلك لم يعطف الجدال في الآية على ماتقدّمه بل غيّر السياق وقيل: « وجادلهم بالّتي هي أحسن » .

وفيه غفلة عن حقيقة القياس الجدليّ فالإفحام وإن كان غاية للقياس الجدليّ لكنّه ليس غاية دائميّة فكثيراً مايتألّف قياس من مقدّمات مقبولة أومسلّمة وخاصّة في الامور العمليّة والعلوم غير اليقينيّة كالفقه والاُصول والأخلاق والفنون الأدبيّة ولا يراد به الإلزام والإفحام .

على أنّ في الإلزام والإفحام دعوة كما أنّ في الموعظة دعوة و إن اختلفت صورتها باختلاف الطرق نعم تغيير السياق لما في الجدال من معنى المنازعة والمغالبة .

قوله تعالى : « و إن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به و لئن صبرتم لهو خير للصابرين » قال في المفردات : العقوبة و العقاب و المعاقبة تختصّ بالعذاب انتهى والأصل في معناه العقب وهومؤخّر الرّجل وعقيب الشيء وعاقبة الأمر مايليه من ورائه أو آخره ، و التعقيب الإتيان بشيء عقيب شيء ومعاقبتك غيرك أن تأتي بما يسوؤه عقيب إتيانه بما يسوؤك فينطبق على المجازاة والمكافأة بالعذاب .

فقوله : « و إن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به » الخطاب فيه للمسلمين ـ على مايفيده السياق ـ ولازمه أن يكون المراد بالمعاقبة مجازاة المشركين و الكفّار ، و

بقوله : « عوقبتم به » عقاب الكفّار إيّاهم و مجازاتهم لهم بما آمنوا بالله و رفضوا آلهتهم .

والمعنى و إن أردتم مجازاة الكفّار وعذابهم فجازوهم على مافعلوا بكم بمثل ماعذّبوكم به مجازاة لكم على إيمانكم وجهادكم في الله .

وقوله : « و لئن صبرتم لهو خير للصابرين » أي صبرتم على مُرّ ماعوقبتم به ولم تعاقبوا ولم تكافؤا لهو خير لكم بما أنّكم صابرون لما فيه من إيثار رضى الله و ثوابه فيما أصابكم من المحنة و المصيبة على رضى أنفسكم بالتشفّي بالانتقام فيكون العمل خالصا لوجهه الكريم ، ولما في الصفح و العفو من إعمال الفتوّة ولها آثارها الجميلة .

قوله تعالى : « واصبر وماصبرك إلّا بالله » إلى آخر الآية أمر للنبيّ صلّى الله عليه وآله بالصبر وبشرى له أنّ الله قوّاه على الصبر على مرّ مايلقاه في سبيله فإنّه تعالى يذكر أنّ صبره إنّما هو بحول وقوّة من ربّه ثمّ يأمره بالصبر ولازم الأمر قدرة المأمور على المأمور به ففي قوله : « وما صبرك إلّا بالله » إشارة إلى أنّ الله قوّاك على ماأمرك به .

وقوله : « ولا تحزن عليهم » أي على الكافرين لكفرهم وقد تقدّم تفسير هذا المعنى سابقا في السورة وغيرها .

وقوله : « ولا تك في ضيق ممّا يمكرون » الظاهر أنّ المرادالنهيعنالتحرّج من مكرهم في الحال أوعلى سبيل الاستمرار دون مجرّد الاستقبال .

قوله تعالى : « إنّ الله معالّذيناتّقوا والّذين هم محسنون » أي إنّالتقوى و الإحسان كلّ منهما سبب مستقلّ في موهبة النصرة الإلهيّة و إبطال مكر أعداء الدين و دفع كيدهم فالآية تعليل لقوله : « و لاتك في ضيق ممّا يمكرون » و وعد بالنصر .

و هذه الآيات الثلاث أشبه مضمونا بالآيات المدنيّة منها بالمكّيّة وقد وردت روايات من طرق الفريقين أنّها نزلت في منصرف النبيّ صلّى الله عليه وآله عن اُحد و سيأتي في

البحث الروائيّ و إن كان من الممكن توجيه اتّصالها بما قبلها بوجه كما تصدّى له بعضهم .

و ممّا يجب أن يتنبّه له أنّ الآية الّتي قبل الثلاثة أجمع لغرض السورة من هذه الثلاث ، و أنّ لآيات السورة مع الإغماض عن قوله : « و الّذين هاجروا » الآية ، و قوله : «من كفر بعد إيمانه » إلى تمام بضع آيات ، و قوله : «وإن عاقبتم» إلى آخر السورة سياقا واحدا متّصلا .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير القمّي في قوله تعالى : « و ضرب الله مثلا » الآية قال : قال عليه السلام نزلت في قوم كان لهم نهر يقال له الثرثار وكانت بلادهم خصبة كثيرة الخير ، وكانوا يستنجون بالعجين و يقولون : هوألين لنا ، فكفروا بأنعم الله و استخفّوا فحبس الله عنهم الثرثار فجدبوا حتّى أحوجهم الله إلى أكل ما يستنجون به حتّى كانوا يتقاسمون عليه .

أقول : و رواه في الكافي عنه بإسناده عن عمرو بن شمر عن أبي عبدالله عليه السلام مفصّلا ، و العيّاشيّ عن حفص وزيد الشحّام عنه .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : ما من عبد يشهد له اُمّة إلّا قبل الله شهادتهم ، و الاُمّة الرجل فما فوقه إنّ الله يقول : «إنّ إبراهيم كان اُمّة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين» .

أقول : وقد تقدّم في تفسير آيات الشهادة ماله تعلّق بالحديث .

و في تفسير العيّاشيّ عن سماعة بن مهران قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: لقد كانت الدنيا و ما كان فيها إلّا واحد يعبدالله ولو كان معه غيره لأضافه إليه حيث يقول : « إنّ إبراهيم كان اُمّة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين » فصبر بذلك ما شاء الله ثمّ إنّ الله تبارك وتعالى آنسه بإسماعيل و إسحاق فصاروا ثلاثة .

أقول : و رواه في الكافي بإسناده عن سماعة عن عبد صالح .

و في الدرّ المنثور أخرج الشافعيّ في الاُمّ و البخاريّ ومسلم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنّهم اُوتوا الكتاب من قبلنا و اُوتيناه من بعدهم ثمّ هذا يومهم الّذي فرض عليهم يوم الجمعة فاختلفوا فيه فهدانا الله له فالناس لنا فيه تبع ، اليهود غدا والنصارى بعد غد .

أقول : و روى مثله عن أحمد ومسلم عن أبي هريرة و حذيفة عنه صلى الله عليه وآله وسلم ولم ترد الرواية في تفسير الآية .

و فيه أخرج ابن مردويه عن أبي ليلى الأشعريّ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : تمسّكوا بطاعة أئمّتكم ولا تخالفوهم فإنّ طاعتهم طاعة الله و معصيتهم معصية الله فإنّ الله إنّما بعثني أدعو إلى سبيله بالحكمة و الموعظة الحسنة فمن خالفني في ذلك فهو من الهالكين وقد برئت منه ذمّة الله وذمّة رسوله و من ولّي من أمركم شيئاً فعمل بغير ذلك فعليه لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين .

و في تفسير القميّ في قوله تعالى : « و جادلهم بالّتي هي أحسن » قال : قال عليه السلام : بالقرآن .

و في الكافي عنه بإسناده عن أبي عمرو الزبيريّ عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى : « اُدع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هي أحسن » قال : بالقرآن .

أقول : ظاهره أنّه تفسير « بالّتي هي أحسن » ومحصّله الجدال على سنّة القرآن الّذي فيه أدب الله .

و في تفسير العيّاشيّ عن الحسن بن حمزة قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: لمّا رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ما صنع بحمزة بن عبدالمطّلب قال : اللّهمّ لك الحمد و إليك المشتكى و أنت المستعان على ما أرى ثمّ قال : لئن ظفرت لأمثلنّ ولأمثلنّ ولأمثلنّ قال : فأنزل الله : « و إن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و لئن صبرتم لهو خير للصابرين » فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : أصبر أصبر .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن المنذر و الطبرانيّ و ابن مردويه و البيهقيّ في الدلائل عن ابن عبّاس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم قتل حمزة و مثل به : لئن ظفرت بقريش لأمثلنّ بسبعين رجلا منهم فأنزل الله : « و إن عاقبتم » الآية فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : بل نصبر يا ربّ فصبر و نهى عن المثلة .

أقول : و روى أيضا ما في معناه عن اُبيّ بن كعب و أبي هريرة و غيرهما عنه صلّى الله عليه و آله وسلّم .

تم والحمد لله

استدراك

تعليق على ص ٣٤٢ س ٢٢ قوله : « فصدر الآية » هذا بالنظر إلى متن الآية لكن مقتضى سياق الآيات السابقة عليها كون الدين بمعنى الجزاء ، ويؤيّده قوله : « يوفّيهم » .

فهرس بعض ما في هذا المجلّد من المواضيع

رقم الايات	موضوع البحث	نوع البحث	الصحيفة
سورة ابراهيم ٤٢ – ٥٢	كلام في معنى الانتقام و نسبته إليه تعالى .	عقلىّ	٨٧
سورة الحجر ١ – ٩	كلام في أنّ القرآن مصون عن التحريف في فصول:	عقلى وروائى و تاريخى	
»	الفصل ١ – الاستدلال على نفي التحريف بالقرآن .	»	١٠٦
»	الفصل ٢ – الاستدلال عليه بالحديث .	»	١١٠
»	الفصل ٣ – كلام مثبتي التحريف وجوابه .	»	١١١
»	الفصل ٤ – الجمع الأوّل للمصحف .	»	١٢٢
»	الفصل ٥ – الجمع الثاني .	»	١٢٥
»	الفصل ٦ – حول روايات الجمعين .	»	١٢٨
»	الفصل ٧ – الكلام حول روايات الانساء .	»	١٣٧
٢٦ – ٤٨	كلام في الأقضية الصادرة في بدء خلقة الانسان	قرآنى	١٨٢
٨٥ – ٩٩	بحث في كيفيّة وجود التكليف و دوامه .	فلسفي	٢١٠

جدول الخطا و الصواب

ص	س	غ	ص
١١	٢	عن	من
١٤	١٨	آتاها ايّاه	آتاه ايّاه
٢٤	١٢	توحيد	توحّد
٣٧	٧	لي	ليَ
٤١	١٨	من	عن
٥١	١	لمزيد	لمريد
٥١	٥	كالأكمة	كالأكمه
٦٠	١٣	ولو قيل :	ولو قيل : ممّا سألتموه
٦١	١٤	حيّان	حبّان
٧٧	١٢	على انّه	من انّه
٩١	١٨	يظهر	يقهر
٩٢	٨	اتّصال	ايصال
١٢١	٢٢	اثنين	اثنتين
١٢١	٢٣	واحد	واحدة
١٢٥	٢٣	الصبرة	البصرة
١٣٧	١٦	الحاكم	والحاكم
١٣٧	٢٠	يزيد	يريد
١٥٥	٢٠	ولروايات	والروايات
١٦١	٥	ولقد خلقناه	ولقد خلقنا
١٧٣	١٩	فتحها	ضمّها
١٧٧	١٧	ونفي	وبقي
١٨٩	٥	الجبالَ	الجبالِ
٢١٥	٢٤	يوحّد	يؤخذ
٢١٩	٧	عن بعض	من بعض
٢٣٨	٣	للأكل	الأكل
٢٥٠	٤	الطيّب	الطيب
»	٦	»	»
»	٨	»	»
»	٢٢	»	»
٢٧٧	١١	عليك	إليك
٢٧٩	٢٣	التعليل	التعليل لأخذهم
٢٨١	٧	والدحور	والدخور
٢٩١	٢	ايّدوه	ابدوه
٣٠١	٢٤	توعّد	توعد
٣٢٨	٤	العلميّ	العمليّ
٣٤٢	٢	عن	إلى
٣٤٧	٢٣	إليها	عليها
٣٥١	٧	لِيبيّننّ	لَيبيّننّ
٣٦١	١٨	إخبار	إخباراً
٣٧٣	٢	الظاهرة	الطاهرة
٣٨٠	٢١	لاراد	لازاد
٣٨٨	٣	اُنزل	اُنزلت
٣٨٨	٨	ابتلوا	فابتلوا
٣٩٥	٨	من	لمن
٣٩٨	٥	بينهم	نبيّهم